Guillaume Faye

L'OCCIDENT COMME DÉCLIN

le labyrinthe

Guillaume Faye

L'OCCIDENT COMME DECLIN

le labyrinthe

ORIENTATIONS

Vol. 4

Déjà parus :

1. Alain de Benoist : Orientations pour des années décisives (78 p., 29 F)
2. Guillaume Faye : Contre l'économisme (67 p., 29 F)
3. Guillaume Faye : La Nouvelle Société de Consommation (59 p., 29 F)

Paris, 1984
Le Labyrinthe, 13, rue Charles-Lecocq, 75737 Paris Cedex 15
Tél. : 530-12-37

à Gilles LEGROS

à Patrice SAGE

et à la mémoire de Marcel MORICONI

fidélité

TABLE

11 Cosmopolis : l'Occident comme non-lieu
16 Fin de l'idéologie ou idéologie de la fin ?
30 Christopolis : l'Occident comme athéisme chrétien
35 Antipolis, ou la fin du politique
50 La maladie de la paix
61 Le déclin comme destin
76 Fin ou métamorphose de l'histoire ?

COSMOPOLIS : L'OCCIDENT COMME NON-LIEU

La vieille tradition se trompe : l'Occident n'est plus européen, et l'Europe n'est plus l'Occident. Dans sa marche vers l'ouest, le soleil de notre civilisation s'est terni. Parti d'Hellade, investissant l'Italie, puis l'Europe occidentale, puis l'Angleterre, et enfin, ayant traversé les mers, s'étant installé en Amérique, le centre de l'« Occident » s'est lentement défiguré. Aujourd'hui, comme le comprit Raymond Abellio (1), c'est la *Californie* qui s'est instaurée comme épicentre et comme essence de l'Occident. Terre pacifiée des bords du Pacifique, elle est le symbole de ce bonheur où meurt notre civilisation ; terre de la fin de l'histoire, et terre *hollywoodienne* du simulacre, elle marque l'asymptote qui monte jusqu'à la folie, de la société marchande, de la société du spectacle, et du cosmopolitisme.

L'Occident alors, dans un mouvement planétaire qui est d'ailleurs déjà commencé, continuera sa marche vers l'Ouest en installant son centre là où il se prépare déjà, dans l'extrême-est, dans les archipels de l'Océan pacifique, du coté du Japon et des Indes orientales... C'est la reversion absolue du mouvement de traversée des mers parti d'Europe au XVIe siècle...

L'Occident donc, devient « quelque chose » de planétaire. Il se présente comme un ensemble flou fait de réseaux de décisions, de zones territoriales dispersées, de blocs culturels et humains répartis dans tous les pays. Si les Etats-Unis le

dominent encore, l'Occident prend, toujours plus, le visage d'une « qualification » — et non plus d'une appartenance — qui traverse chaque nation. L'Occident, ou la civilisation occidentale, désignent les lieux où le « système occidental » sévit. Ces lieux sont de moins en moins qualifiables politiquement, géographiquement et ethniquement. Si l'épicentre demeure encore localisé aux Etats-Unis, l'avenir prévisible nous fait augurer d'une dispersion de l'Occident, de sa transformation en un ensemble polycentré, avec nations *très* occidentales (l'Allemagne), nations moyennement occidentales (la Côte d'Ivoire), nations partiellement occidentales (la Tchécoslovaquie) et nations peu occidentales (l'Afghanistan). Mais peu d'endroits pourront « échapper à l'Occident ».

Parallèlement, si le centre est partout et que « partout », c'est au fond nulle part, l'Occident est appelé à perdre toute vertu spécifiante ; être occidental, c'est se voir déqualifié plutôt que qualifié. Et singulièrement pour les Européens, qui perdent dans l'affaire la possibilité même de se désigner valablement en se disant occidentaux. Si l'Indien, par exemple, peut demeurer « Indien » *et* Occidental, l'Allemand ou le Hollandais sont appelés à ne plus être qu'Occidentaux, c'est-à-dire au fond plus rien. Négligeant les frontières, les États, les religions, l'Occident recouvre beaucoup plus qu'une réalité géopolitique ou qu'une solidarité diplomatique avec le « monde libre ». Il déborde largement ce cadre. Il est, dans son essence, l'installation mondiale d'un type de *société,* celui de '« américanosphère ».

Tous les peuples ne se sentent pas membres fondateurs du *club* qui s'appelle civilisation occidentale. La France, l'Italie, l'Espagne ou la Grèce ne seront jamais aussi intégrées dans la société capitaliste occidentale que, par exemple, la Nouvelle-Zélande qui appartient culturellement à la source où le capitalisme a puisé son impulsion, à savoir l'hégémonie anglo-saxonne instaurée par l'Angleterre et dont les Etats-Unis ont pris le relai. Le moindre défaut d'identification à la source première des idées et au siège actuel du pouvoir est inexorablement cause d'anxiété et d'insatisfaction nationale. C'est la planète entière qui vivrait donc un *complexe d'identification* face à une normalité culturelle globale dont peu participent complètement. La honte schizophrène qui en découle est peut-être, d'un point de vue psycho-politique,

un puissant moteur d'occidentalisation. Organisé en cercles d'appartenances concentriques, l'Occident a son centre, son *club-house,* dans les pays dits développés où l'anglais est la langue maternelle ou tout au moins secondaire, comme en Europe du Nord, où le biblisme protestant a façonné les mentalités.

Le «deuxième cercle» d'appartenance au club comprend, par exemple, la France, membre moral en raison de son universalisme démocratique et du souvenir de Lafayette, Israël, admis membre d'honneur, l'Allemagne et l'Italie, membres associés pour cause de péripéties militaires, etc. Quant au Japon, il s'est lui-même institué membre, et les industriels américains commencent sans doute à le regretter. A l'intérieur des pays dits du «Tiers-monde», une classe occidentalisée, souvent coupée de sa culture, sert de modèle identificateur à la population ; celle-ci, complexée face à la normalité culturelle de ses «élites», ne s'en déculture que plus aisément. Beaucoup de pays du Sud se trouvent ainsi en état de rupture interne de civilisation, traversés par une tranchée culturelle et économique qui oppose une sphère sociale hâtivement occidentalisée, jusqu'à la caricature, et une autre sphère sociale, défavorisée, qui porte les débris de la culture traditionnelle. Américanisme délirant et culture traditionnelle en décomposition — qui apparaît de ce fait comme retardataire et inférieure — s'opposent en de violents contrastes à travers une logique d'ethnocide. L'urbanisme, les mœurs quotidiennes, les arts, les structures familiales et sociales constituent les lieux du choc entre une normalité occidentale de l'«évolution» et du «développement» et une culture traditionnelle qui finit, comme en Afrique, par se penser elle-même comme arriérée.

On peut d'ailleurs se demander si la «civilisation occidentale», notamment sous son aspect américain, ne se construirait pas *aussi* sur un refus de l'Europe, bien qu'une partie de la culture de cette dernière ait servi de point de départ à l'occidentalisme. Méditons par exemple sur cette Grèce, que l'on se plaît, souvent à juste titre, à présenter comme une des matrices fondamentales de la civilisation européenne : l'occidentalisme, aux couleurs anglo-saxonnes, y contraste avec violence avec la culture grecque originelle, qui semble lutter contre un cancer. La culture grecque, par un incroyable retournement, apparaît alors — et pas seulement hélas aux

yeux des touristes — «orientale» pour les occidentaux, alors qu'elle demeure en Europe un exemple d'authenticité et d'enracinement ancestral presque unique, alors que dans ses formes linguistiques, musicales, religieuses, économiques et familiales, elle s'avère pour les historiens et les sociologues profondément européenne. En Grèce, et à un moindre degré dans tous les autres pays européens, la norme occidentale rend le peuple «étranger à lui-même», étranger à sa propre culture, celle-ci devenant objet d'ethnologie, ou se trouvant sectorisée et neutralisée dans le «folklore». La difference essentielle entre les normes culturelles traditionnelles et la normalité occidentale tient à ce que les premières se définissaient par rapport aux normes culturelles d'autres ethnies ou d'autres régions, selon une logique différentialiste (normalité relative), alors que la seconde se pose elle-même comme *la* normalité, ayant valeur à l'universalisation et désignant de fait les autres cultures comme atypiques — «arriérées» — ou moralement anormales, comme «sauvages» et appelées à se voir civilisées, c'est-à-dire domestiquées.

Cette «domestication» s'exprime, entre autres, par une *culture mondiale de masse,* bien analysée dans le domaine artistique par Théodor Adorno, et où l'anthropologue Arnold Gehlen voyait le signe d'apparition d'une «ère néo-primitive». Trois types de cultures «normalisées» nous semblent, à cet égard, coexister: la culture mondiale de masse, qui impose dans la musique, le cinéma, le mobilier, le vêtement, l'alimentation, etc, des styles toujours plus ressemblants, et qui se présente comme une culture *distractive;* une culture absconse et élitaire, de connotation abstraite, tout aussi universaliste et dont la fonction est sociale et discriminatoire (substituer aux découpages ethno-culturels une séparation verticale entre deux sphères culturelles à l'échelle de l'Occident tout entier); et enfin une culture «musaique», qui codifie l'«ancien», rationalise la mémoire collective, dans le but de transformer le passé culturel propre à chaque population en un stock folklorique normalisé qualifié de «patrimoine de l'humanité», etc.

Un *imaginaire occidental* (un système socio-mental commun à tous les occidentalisés) s'impose alors depuis une trentaine d'années. Il est en général organisé autour d'une culture américaine simplifiée et consacre la domination, même artistique et scientifique, de la langue anglo-américaine. L'idéologie de la «communication» joue à cet égard un rôle

central ; Gaston Dommergues, spécialiste des Etats-Unis, a bien démontré par exemple que la doctrine américaine de transparence de l'information, de liberté mondiale des communications, établie notamment sur la construction de réseaux télévisuels, télématiques et informatiques planétaires, n'était pas dépourvue de velléités hégémoniques. L'universalisation d'un langage, surtout lorsqu'il passe par un code informatique mémorisé, signifie la généralisation d'un mode de penser, d'agir, de sentir international, c'est-à-dire « américanomorphe ». Même si la « liberté » préside, comme éthique suprême, à cette entreprise, on doit se demander si cette normalisation planétaire de la culture, appuyée par les techniques de communication, favorise réellement le dialogue entre les hommes et les populations. Peut-on communiquer à travers un code qui est par lui-même déculturant ?

L'exemple le plus frappant de normalisation culturelle planétaire apparaît avoir été, depuis la deuxième guerre mondiale, celui qui a touché la *culture des jeunes*. Celle-ci, présentée comme une idéologie anti-bourgeoise de la « libération » et de la contestation, avait en réalité pour fonction de créer la *première classe bourgeoise occidentalisée de l'histoire,* à l'échelle d'une vingtaine de pays. C'est la génération née juste après la guerre qui en a fait les premiers frais. Aujourd'hui, une part importante de la jeunesse occidentale — y compris dans les pays non industriels — communie dans les mêmes musiques, les mêmes mœurs et la même « culture pratique ». On peut dire, selon l'expression de Robert Jaulin, que l'Occident n'est plus un lieu, une zone, mais une forme-de-vie qui nous « traverse », qui s'intériorise dans chaque *ego*.

Mais, de même qu'il se donne comme une réalité culturelle et géopolitique, l'Occident est aussi une *idéologie,* cohérente et structurée, dont la visée totalitaire est d'autant plus présente qu'elle n'apparaît généralement pas de prime abord à ces amoureux de la liberté que prétendent être nos intellectuels.

FIN DE L'IDÉOLOGIE OU IDÉOLOGIE DE LA FIN ?

Le terme même d'« idéologie occidentale » peut apparaître, dès le départ, comme un postulat hâtif. N'existe-t-il pas, dans cet Occident communément réputé pour son *pluralisme,* une *pluralité* d'idéologies réparties sur un arc allant de la « droite » à la « gauche » ? Libéralisme, socialisme, marxisme, etc... ne constituent-ils pas autant d'idéologies différentes qui écartent d'emblée toute normalisation du paysage sociomental ? Cependant, à y regarder de plus près, on est amené à se demander si ces idéologies ne sont pas fédérées par un fond originel commun, à la fois généalogique et philosophique. Ne décelerait-on pas une « idéologie commune », au sens dumézilien de « conception du monde », en filigrane de toutes les idéologies politiques et sociales actuelles, visible aux parentés d'axiomes et de visées qui les unissent, et qui les différencie, par exemple, des valeurs exprimées dans les sociétés non-occidentales — ou non encore occidentalisées — ou dans les socétés européennes pré-industrielles ?

Les travaux de Louis Dumont (*Homo hierarchicus,* Gallimard, et *Homo æqualis,* Gallimard) nous suggèrent qu'en dépit de la variété des doctrines politiques et sociales, nous vivons sous l'ordre d'une idéologie commune, dite « moderne », qui s'oppose aux idéologies « traditionnelles », qui se caractérise par la sécularisation générale de la vision chrétienne du monde, notamment son *individualisme égalitaire,* et qui, à la différence des sociétés « holistes » où les valeurs sont

plurielles et hiérarchisées, imposerait la prévalence de l'*économie* à toutes les fonctions sociales. Si une telle idéologie commune existe réellement, nous préférons, pour notre part, la qualifier d'« occidentale » plutôt que de « moderne » ou d'« économiste », non seulement parce que le monde occidentalisé et en voie d'occidentalisation constitue son territoire d'expansion, mais parce que l'*Occident*, comme paradigme socio-moral, forme son projet essentiel sous l'aspect du « modèle occidental » de civilisation.

Les sociétés holistes, ainsi désignées par Louis Dumont, correspondaient aux formes traditionnelles de vie en groupe à l'âge pré-technique ; elles se caractérisaient par l'inclusion de l'individu dans un ensemble d'intégration organique dans lequel la volition individuelle ne prenait pas conscience d'elle-même indépendamment de l'organisation du groupe. Le « social »(ou mieux le « communautaire ») précédait en toutes choses l'individuel. Sur ce schéma, qui était, *grosso modo*, celui de l'Europe pré-chrétienne, le christianisme est intervenu : il a posé le modèle de l'individu « hors-du-monde », en relation avec le Dieu-Père. En lui-même, ce modèle pouvait se retrouver dans les mentalités païennes, en Inde ou chez les stoïciens par exemple. Mais, ce qui était caractéristique de la conscience de l'individu chrétien hors-du-monde, c'est que l'ordre social et la cosmogonie étaient dévalorisés ; le « monde organique » de la socialité, de la souveraineté ou de la vie, n'était conçu que comme réalité provisoire en regard des idéaux divins que le « renonçant » chrétien percevait dans sa relation privilégiée avec le Dieu-Père. Ces idéaux peuvent se résumer par le postulat que l'homme individuel, conçu comme finalité de la création, image infériorisée de Dieu, doit construire son salut dans l'au-delà en vue de l'homogénéisation finale dans un bonheur qui correspond à la volonté rationelle du créateur. Les « renonçants » des religions païennes acceptaient au contraire, de manière organique, l'ordre du monde et de la vie, bien qu'ils l'eussent rejeté pour eux-mêmes.

L'individualisme chrétien apparaît donc double : par l'isolement du chrétien hors du monde, en position de renonçant à la recherche d'un Bien supérieur — ce qui, en soi, n'était pas spécifiquement chrétien —, mais aussi par la nature des idéaux professés, d'essence individualiste. Hors d'Europe, la conscience chrétienne aurait pu demeurer cantonnée à la sphère mystique. Mais toute l'histoire des peuples européens,

qui sont à l'origine de la conscience occidentale, a consisté à appliquer les idéaux de l'individu hors-du-monde au monde et à la sociéte. Sous d'autres latitudes, le christianisme ne donne pas forcément ce résultat. La société individualiste est alors progressivement apparue, ainsi que son idéologie, l'idéologie occidentale — appelée aussi « égalitaire » en raison de sa praxis sociale —. Mais la maturation de cette idéologie et de cette société a été fort longue, puisque son histoire, celle de l'assomption de l'individualisme occidental, s'étend du Vᵉ au XXᵉ siècle. L'Eglise, puis à partir du XIIᵉ siècle, l'Etat, se sont faits les instruments de cette individualisation de la société et de la destruction des modèles holistes.

L'idéologie occidentale contemporaine est donc née de la laïcisation des archétypes religieux chrétiens, comme l'a bien mis en lumière, entre autres, Paul Claval (*Les mythes fondateurs des sciences sociales, PUF, 1979*). Cette sécularisation connut des temps forts, des strates successives, dont les principales furent le puritanisme du début du XVIIᵉ siècle, le libéralisme et l'hédonisme anglo-saxons, les doctrines du Contrat social en France et en Angleterre, les idéologues des Lumières, l'apport des Encyclopédistes et des Physiocrates, les doctrines socialistes et marxistes héritées de l'hégélianisme, etc. Le marxisme révisé de l'Ecole de Francfort, dont procède tout le « réformisme radical » de la « deuxième gauche » contemporaine semble bien constituer le dernier moment, l'ultime stratification de l'idéologie occidentale.

Cette idéologie a transposé, au cours de son histoire, les idées et les concepts extra-mondains de la vue-du-monde chrétienne dans le social et le politique. Aussi divergentes que soient leurs théories et leurs pratiques de classe, le libéralisme et le marxisme reposent sur des postulats philosophiques voisins. On peut, à cet égard, distinguer trois postulats fondateurs, qui forment ce que j'appellerais la « triade » de l'idéologie occidentale et constituent le fondement de sa tendance à normaliser le monde.

Le premier concept central est celui d'*individu*. La progressive transposition de l'individualisme religieux extramondain en un individualisme social, de la fin de l'Antiquité jusqu'au XVIIIᵉ siècle, permet de décrire la société moderne comme individualiste et égalitaire et de l'envisager comme un agrégat additionnel et mécanisé d'individus calculateurs, par

opposition aux structures « holistes » ou organiques des sociétés communautaires et hiérarchiques de l'Inde et de l'ancienne Europe. Le deuxième concept est le *bonheur*. Faire le bonheur de l'individu, plutôt que de gouverner des communautés, tel est l'objet assigné par les idéologies aux Etats modernes : le bonheur individuel hérite de l'entreprise chrétienne de gain du salut individuel, dans laquelle Werner Sombart, Bernard Groethuysen et plus récemment Jean Baudrillard pouvaient virtuellement deviner l'esprit bourgeois qui calcule et planifie rationnellement ses avantages. La recherche du bonheur individuel — *pursuit of happiness*, selon les termes mêmes de la Déclaration de Philadelphie de 1774 — recouvre la transposition dans le social de la conquête du salut par les âmes individuelles. Dans les sociétés modernes, le bonheur a perdu son contenu sôtériologique et spirituel, pour se poser, à partir du XVIIIe siècle, comme une gratification matérielle et morale de nature d'abord *économique*, ce « bien-être » dont l'accès est le centre de toute justice et dont l'obtention coalise les visées de toutes les familles idéologiques. Faire le bonheur socio-économique de chaque individu-citoyen, égal au regard de la société et de ses lois providentialistes comme jadis face au Dieu-Juge, tel est l'objectif de toutes les idéologies occidentales, ce qui les différencie des fonctions que d'autres cultures ou d'autres époques assignent à la souveraineté.

Une telle finalité, que l'on doit qualifier d'*économiste*, ne peut se réaliser selon l'idéologie occidentale que par l'instrument de la *Raison*, troisième concept-clé. Pour les chrétiens, le monde était rationnel puisque la volonté de Dieu l'orientait vers une fin non-aléatoire, déterminée de tout temps. Les idéologies ont appliqué ce rationalisme à l'histoire humaine. Il revient à l'Etat de gérer rationnellement la société — grâce à des « lois », qu'elles relèvent du matérialisme dialectique, du réformisme ou du libre-échange —, pour parvenir à réaliser le bonheur économique des sociétaires. La nécessité d'une Révolution (transposition de la « rédemption ») ou son inutilité, comme dans le libéralisme, ne changent rien à ce projet d'amener l'histoire vers une *fin*, où raison et justice se confondent. Les paradigmes de la société communiste mondiale du socialisme scientifique et de la république universelle des échanges marchands du libéralisme sont philosophiquement les mêmes. La raison objective du christianisme, c'est-à-dire la finalité messianique et déterminée du monde, s'est

métamorphosée dans la Raison de l'humanisme égalitaire occidental ; celle-ci a donné lieu à une rationalité subjective, de nature technique et économique, clé de la normalisation contemporaine des sociétés, et accusée de domination destructrice et de non-sens par Horkheimer et Habermas (2) — avec une naïveté paradoxale d'ailleurs puisqu'ils se réclament eux-mêmes de cet « humanisme » rationnel et se situent dans le courant de pensée qui procède de la Raison objective ; (la critique de la rationalisation et de la normalisation de la société semble plus cohérente lorsqu'elle procède, par exemple, des auteurs de la Révolution Conservatrice qui, eux, échappent en partie à l'idéologie occidentale).

Le postulat final de l'idéologie peut alors se résumer par la formule : réaliser le bonheur socio-économique de l'individu par une organisation (technique), par une normalisation rationnelle de la société ; cet objectif, qui est lui-même envisagé comme le summum du raisonnable, constitue le fond commun du « modèle occidental de civilisation » et se trouve porté par toutes les idéologies modernes, des plus « progressistes » aux plus « réactionnaires ». Il s'est tellement intériorisé dans les mentalités collectives qu'il nous semble « naturel », commun à tous les âges, alors qu'il faudrait le considérer, avec relativité, comme le propre *culturel* de l'Occident.

Aujourd'hui, de fait, quels que soient leurs régimes, les sociétés occidentales convergent vers des formes sociales et idéologiques communes : réaliser une société de consommation harmonieuse sous le « management » d'un Etat-nation providentialiste.

Mais , depuis quelques décennies, l'idéologie occidentale présente les signes d'une arrivée à maturité — peut-être déjà sénile — ; elle entre, pourrait-on dire, dans son *troisième âge*, celui de la *normalisation sociale pratique*. On avancera l'hypothèse suivante : dans son histoire, le système idéologique à plusieurs familles, aujourd'hui dominant, aurait connu trois périodes majeures ; la première phase fut celle de la théodicée, où les mythèmes religieux n'inspiraient pas directement la morale sociale et la pratique politique, et où l'individualisme égalitaire chrétien coexistait avec des sociétés communautaires et hiérarchisées et des idéeologies politiques « organiques ». Cette période prend progressivement fin au cours du XVIIe siècle. Commence ensuite la phase de cons-

truction par strates de l'idéologie sociale, élaborée souvent contre le christianisme institutionnel de l'église mais néanmoins à partir de ses concepts. Du calvinisme au socialisme, en passant par les lumières, les nationalismes, le libéralisme, etc..., un édifice complexe dans ses doctrines opposées les unes aux autres, mais cohérent dans sa progression intellectuelle, s'élabore en plusieurs siècles, aussi vivant qu'un organisme, proche de ce que Konrad Lorenz nomme un phylum culturel. Mais au cours du XXe siècle, il semble que l'acquisition théorique (i.e. la stratification intellectuelle) se ralentisse puis s'arrête ; l'idéologie occidentale devient « sociale » ; elle triomphe et s'intériorise comme conception-du-monde, tandis que son énergie se consacre d'avantage à l'expansion spatiale qu'à l'élaboration conceptuelle maintenant terminée. S'ouvre l'ère de l'extension de la figure de l'individu bourgeois occidental à toutes les classes, de la prégnance de l'État gestionnaire rationnel et oracle de l'économie sur tous les continents. Les valeurs de l'idéologie dominante deviennent des « formes » sociales en acte autant que des idées, couronnant ainsi un lent, puissant et patient processus *métapolitique* inauguré par des clercs et poursuivi par des intellectuels.

Voici donc venir le *troisième âge de l'égalitarisme;* la civilisation ne s'y conforme plus à un modèle de valeurs exogènes. L'« idéologie » occidentale et égalitaire devient un « système de conduites » confondu par les sociétaires avec des comportements naturels.

Les valeurs de l'égalitarisme sont vécues, intériorisées, intégrées comme jamais auparavant dans les comportements individuels et sociaux, mais elles se voient de moins en moins « pensées ». Leur mise en forme intellectuelle se simplifie en un « nouveau » corpus humanitaro-égalitaire, partout diffusé par les médias. La gauche et la droite de l'égalitarisme reviennent dans le ventre maternel des grands principes judéo-chrétiens, débarassés de leur gangue religieuse. L'idéologie égalitaire est devenue une *superstructure,* un produit du complexe économico-culturel des comportements massifiés ; paradoxalement, voilà qui donne raison aux thèses marxistes relatives au caractère superstructurel des idéologies, mais en un sens tout différent de la doctrine marxienne. La société occidentale a tellement lié la « culture » à l'*économie,* que l'idéologie de cette société *est devenue* son comportement « économico-culturel ». L'idéologie égalitaire n'est plus cette cons-

truction subversive, innovante, historique, inspiratrice et modificatrice des comportements et des praxis sociales qu'elle fut, mais elle est devenue le *langage,* le signe, éminemment conservateur, de ces comportements de masse.

La civilisation, dès lors, se conforme moins à un modèle politique qu'elle ne s'autoreproduit, devenant ainsi son propre miroir. L'idéologie occidentale intègre un système de conduites normatives qui inclut les institutions. Voilà qui inaugure une inversion de la fonction de l'idéologie : celle-ci n'a plus besoin de produire et de légitimer les structures et les institutions sociales ; ce sont ces dernières qui, incorporant l'idéologie, devenues « naturelles » aux sociétaires, produisent leur propre justification.

C'est pourquoi l'idéologie occidentale, entrée dans son « âge sociologique », dans sa « sociogenèse », ne produit plus de théories divergentes et fécondantes, mais, comme une espèce dans la période de maturité de sa phylogenèse, rassemble et unifie ses discours autour d'un dénominateur commun, réalisant ainsi un processus de rétraction à la fois doctrinal et historique. Ce retour en arrière, qui rapproche aujourd'hui les familles idéologiques, se cristallise autour de la version américaine de la *philosophie des Droits de l'Homme* ; il n'est pas inutile de noter que cette dernière constitue un des grands moments de l'élaboration de l'idéologie dominante, un des points de passage majeurs de l'Evangile en morale socio-économique. Au moment où notre civilisation s'américanise, ce n'est pas un hasard si son point de rassemblement idéologique, si son discours unificateur devient les Droits de l'Homme, doctrine unitaire de tout l'Occident, qui normalise toute légimité politique et culturelle. Cette assomption des Droits de l'Homme, jadis dépassés et critiqués par l'apport marxiste, nous renseigne sur l'abandon des doctrines révolutionnaires par la pensée occidentale, entrée dans une ère de pragmatisme à la suite d'un messianisme déçu, abandon dont la Théorie critique de l'Ecole de Francfort est la principale responsable, avec son mot d'ordre de retour à l'humanisme, aujourd'hui reproduit et simplifié dans les médias de masse par la classe publicitaire des « nouveaux philosophes ». La fonction de la philosophie des Droits de l'Homme, synthèse de l'idéologie occidentale, est d'apporter une légitimité morale globale à une civilisation techno-économique qui n'en a d'ailleurs, comme nous l'avons vu, pas forcemment

besoin. La version américaine des Droits de l'Homme, dominante dans les institutions comme dans l'opinion internationale, pose en effet quatre normes fondamentales, toutes indispensables à l'occidentalisation économique et politique du monde.

La première : le citoyen-consommateur individué prévaut sur ses communautés d'appartenance. En second lieu, les habitudes culturelles sont secondaires, voire immorales, face à l'aspiration, dite naturelle et rationnelle, de tous les hommes à jouir de droits universels, « supra-culturels ». En troisième lieu, ces droits portent en majorité sur la satisfaction de *besoins* (économiques) quantifiables, rationnellement et universellement définis par rapport au modèle occidental de la production et de la consommation. (On peut noter le « biologisme » de même évidemment que l'ethnocentrisme de ce postulat). En quatrième lieu, une organisation politique de la planète conforme aux normes juridiques occidentales est moralement et techniquement préférable à une liberté laissée aux formes locales de gouvernement.

Dans un article récent du *Reader's Digest,* destiné à mettre les Européens en garde contre le « neutralisme », un ambassadeur américain en France définissait l'appartenance à l'« Occident », non pas comme une relation territoriale, culturelle ou historique, ni comme l'intégration dans un pays précis, mais comme la double reconnaissance du modèle occidental d'économie et de mœurs, et de la philosophie des Droits de l'Homme...

C'est dans ces conditions, sous l'aspect très général du type de civilisation à adopter, que l'idéologie occidentale entreprend à l'échelle du monde entier son travail de normalisation.

Certes, nul ne possède, au fond de son esprit, ces corpus doctrinaux dans toute leur cohérence. Mais enfin, chez tout le monde, qu'on en soit conscient ou pas, l'« idéologie personnelle » est constituée de matériaux empruntés à ces grands courants. De plus en plus nombreux, d'ailleurs, sont ceux qui ne se reconnaissent plus dans aucun de ces systèmes d'idées, mais qui « panachent », à l'interieur de leur conception du monde personnelle, des linéaments de chacune des doctrines. Il en résulte un « cocktail », qui permet de penser qu'en

dépit de la chute des morales et des valeurs privées, du déclin des principes d'éthique personnelle, une vue-du-monde commune, qui touche à l'éducation des enfants comme à l'aide au Tiers-monde, enveloppe bien la plupart des mentalités contemporaines.

Néanmoins, d'autres idéologies, qui ne s'apparentent pas à ce système, se développent en Europe du XVIIe au XXe siècle, comme par exemple le romantisme politique allemand, l'organicisme français ou la philosophie de la vie de Nietzsche. Mais, souterraines, elles n'ont qu'une influence limitée sur le paysage de surface, sauf en de brèves occasions vite contrecarrées. Ce fait nous indique qu'une autre *mentalité* se tient présente dans le substrat européen, souvent à l'état subconscient. Cette mentalité, ce système de valeurs radicalement autre que l'égalitarisme, n'a pas prononcé son dernier mot, n'a pas achevé son destin. Peut-être même, sous certains rapports, ne l'a-t-il pas encore commencé...

Pour l'instant, toute l'Europe et une grande partie du monde subissent la domination « d'un système idéo-pratique », c'est-à-dire d'une vue-du-monde à la fois mentale et comportementale, organisée en un corps homogène, en dépit de son apparente variété politique, sociale et territoriale, autour de quelques postulats centraux, de quelques « idéologèmes » fondamentaux.

Dans la mesure où l'idéologie occidentale est reconnaissable comme aboutissement laïcisé du christianisme, on pourrait tenter une comparaison entre la logique normative de l'Occident et celle de l'ancienne Chrétienté, qui avait aussi vocation à l'universalisme : l'appartenance à la chrétienté était envisagée comme l'*aboutissement normal* du destin de chaque groupe culturel et religieux, dont la spécificité devait être mise entre parenthèse au benéfice de l'unicité de la « vraie religion ». Cette normalité de la « vraie religion » ne préfigurait-elle pas celle, actuelle, de la « vraie civilisation » ? D'ailleurs, à la suite de plusieurs penseurs de la Révolution Conservatrice allemande, Konrad Lorenz oppose l'« humanité *civilisée* », c'est-à-dire « domestiquée », selon son expression, par la civilisation occidentale, à l'humanité « culturée » c'est-à-dire possédant en Europe ou ailleurs ses propres normes culturelles spécifiques et relatives.

La normalisation culturelle renvoie directement à la normalisation économique. Celle-ci progresse en effet par « tactique liée » : les habitudes économiques occidentales — de consommation et de production — sont précédées par une acculturation au genre de vie occidental. Chacun sait qu'une *mode*, véhiculée par la musique, le cinéma, les magazines, est suivie par un système de produits ; les modes des jeunes fonctionnent selon cette stratégie du mimétisme. Cette progression du système économique occidental, qui inclut les structures d'échanges et de production mais aussi la définition des besoins, et qui modifie radicalement et définitivement le visage des sociétés et leurs équilibres démographiques, est sous-tendue par l'idéologème du *développement* et par le « mythe du progrès », dont notre époque est peut-être en train de revenir. Michel Maffesoli voit dans ce « progrès » une doctrine de rationalisation et de normalisation de l'histoire, transposant à la fois l'eschatologie chrétienne et l'idéologie prométhéenne dans le social ; il écrit, décrivant la généalogie du progrès : « l'Occident, avec pour seules armes la science et le progrès en arrive à s'auto-détruire après avoir broyé les civilisations traditionnelles. Après l'euphorie du développement sans bornes (...) l'amertume et la morosité prévalent (...). De la logique à l'absurde, tel est le mouvement qui de Descartes à Sartre peut spécifier l'Occident et l'imposition de ses valeurs à l'univers entier. Cependant si le capitalisme marque le point d'achèvement du désenchantement affirmé du monde, on peut dire que l'on assiste de nos jours aux désenchantements progressifs des mythologies progressistes ». Estimant qu'aujourd'hui l'esprit prométhéen s'épuise, et que peut-être sonne le retour « de l'érotique, du ludique, du dyonysiaque », il ajoute : « avec l'érosion du prométhéen, destin de tout mythe, on s'aperçoit que le progrès n'est pas une loi générale de l'humanité » (in *Réflexions sur une forme de l'utopie sociale : le mythe du progrès*, in *Contrepoint*, n° 24, p. 139).

Le progrès et le développement, comme idéologies normatives, se fondent évidemment sur une éthique et sur une anthropologie qui se veulent universelles : l'idéologie des Droits de l'Homme ne contient-elle pas, par exemple l'affirmation implicite selon laquelle tous les hommes ont les mêmes *besoins*, selon la règle d'un « droit » métaphysique ? Il convient de voir dans cette normalisation physiologique et biologique de la définition de l'humain par les idéologies progressistes et humanitaires, un héritage de l'anthropologie

chrétienne qui postulait, elle aussi, un *homme normal* par delà les diversités observables. Cet « homme normal » n'est plus d'ordre métaphysique, mais, selon une translation classique de l'éthique et de la théologie vers l'économie, aussi bien remarquée par Louis Dumont que par Carl Schmitt, il a pris la figure du « consommateur occidental », que l'*homo americanus* incarne, en concurrence avec son contre-modèle fraternel, l'*homo sovieticus*. La définition d'une normalité morale et économique du monde réunit en effet le libéralisme comme le marxisme.

Marx et Lénine avaient du « Tiers-monde » une vision proche de celle des « capitalistes ». Rappelons la célèbre formule de Marx sur l'Inde : « Il faut se féliciter de la destruction de la société indienne arriérée par l'impérialisme britannique. Cette partie du monde, jusque là restée inférieure, doit désormais être annexée au monde occidental ». Pour établir le *marché* ou la *révolution sociale*, une normalisation préalable s'impose. Tout le projet du capitalisme libéral et des socialismes inspirés par le marxisme est la construction d'une civilisation planétaire, élaborée et définie par l'économie, rationnelle, égalitaire, et dont la *justice* se définit comme le point terminal des histoires et des destins politiques particuliers réputés bellogènes et oppressifs. Une telle « Chrétienté laïque » tente d'instaurer dans le social, grâce à la rationalité, le règne de l'*harmonie heureuse* et non-conflictuelle, que les grandes religions monothéistes réservaient à l'au-delà comme contrepoint de la Vie — Nietzsche disait « pour s'en venger ». Malheureusement, comme l'a souvent remarqué Michel Maffesoli, une telle rationalisation du *bonheur* par le moyen de la norme du bien-être économique, révèle en cette fin du XXe siècle, toute l'ampleur de son échec. Le « bonheur » ne se laisse pas inscrire dans le devoir-être, surtout lorsque ce dernier se propose comme code pratique ou règlement économique.

C'est aussi au politique que l'idéologie occidentale impose sa normalisation. Comme l'ont montré Jürgen Habermas (*Raison et légitimité*, Payot, 1978) et Régis Debray (*Critique de la raison politique*, Gallimard, 1981), la catégorie politique ne peut s'envisager, du marxisme au conservatisme, que sous l'angle de la rationalité. Seules des légitimations rationnelles sont acceptables par l'Etat et la souveraineté, et l'irrationalisme des motivations qui sous-tendent, en fait, l'activité politique demeure ignoré des discours juridiques et idéo-

logiques dominants, ce qu'ont mis en lumière les sociologies de Max Weber, Vilfredo Pareto ou Jules Monnerot (3). D'ailleurs, cette « normalité rationnelle » entre aujourd'hui en crise dans les Etats démocratiques, dans la mesure où leur légitimité repose de moins en moins sur un discours rationnel supposé critiquable par l'« opinion publique », et de plus en plus sur l'intériorisation par chaque individu-consommateur des normes et des codes de la société technologique de gestion du « bien-être ».

Sur le plan du droit politique, la normalisation vise, dans la lignée des doctrines du Contrat social et de la philosophie des Lumières, à ne reconnaître comme forme légitime de société politique que la *démocratie,* catégorie universelle, opposée à la tyrannie. Les autres formes possibles ou existantes de « régimes », liées à des traditions ou à des structures ethniques non-occidentales — qu'on pense aux chefferies communautaires africaines — ne sont pas explicitement reconnues. Il convient de se demander si cette monovalence de la normalité démocratique, dont se réclament aussi les Etats communistes, ne fonctionne pas comme un discours « idéocratique » qui permettrait, en se réclamant d'universaux, d'asseoir ce qu'on peut qualifier étymologiquement de totalitarisme. C'est en tout cas l'avis de Claude Polin (*L'Esprit totalitaire,* Sirey). Dans cette perspective, une forme politique ne sera pas « totalitaire » simplement lorsqu'elle opprime (vision naïve du totalitarisme) mais surtout lorsque sa coercition se réclame de principes universels et de normes absolues, notamment l'Égalité et la Liberté. Les révoltes et les désirs de *libération* se voient alors constamment menacés d'être incapacités par l'accusation de complot contre la Liberté, de révolte contre la norme démocratique présentée comme idéal éthique suprême.

On peut aussi considérer comme tentative de normalisation politique par l'idéologie occidentale le cadre juridique homogène où le droit international actuel circonscrit les peuples et les cultures. Le modèle de la *nation* s'impose, identique pour tous, comme département d'une societé *internationale* où les souverainetés sont limitées. Systèmes et pactes de défense, institutions internationales, traités, actes de guerre ou de pacification, tous semblent concourir à départementaliser la Terre, à normaliser les multiples espaces territoriaux, historiques, ethniques et culturels en une géographie

rationnelle unique. Guerres, crises, et « histoires » sont gérées au profit d'un ordre de nature à la fois géopolitique et économique, qui laisse peu d'interstices aux destins des peuples, qui s'appuie paradoxalement mais significativement sur la doctrine du « respect de la souveraineté » et de la « non-ingérence » et où certains (4) décèlent une tendance antagoniste mais conjointe des superpuissances à normaliser à leur profit la planète. Ainsi, la « nation », voire le nationalisme, répondent à l'« international » et au « supranational » et s'y insèrent de la même manière qu'à l'intérieur des Etats occidentaux modernes l'individu et l'*individualisme* répondent et collaborent à la *massification*. Les contradictions entre ces catégories ne sont qu'apparentes. « Nation » et « individu » ne seraient-ils que les atomes d'une mécanique homogène, rationnelle et normalisée, dont les trois « étages », les trois unités de mesure, seraient : le citoyen-consommateur (*homo occidentalis* ou *homo œconomicus* calculateur), la société - nation de masse, et la société inter- nationale ?

Qu'on songe à ce que pourrait être ou à ce qu'a pu être un monde politiquement *non-normalisé*, avec son feuilletage de villes libres, de frontières flottantes en expansion ou en rétraction, de territoires pluri-statutaires, où les souverainetés, les volontés de conquête, les formes politiques se succèdent et se juxtaposent en de multiples espaces hiérarchisés et complexes. Un tel monde ne serait pas viable pour le modèle *économique* de l'Occident libéral ou de l'Est socialiste : la géographie comme la philosophie politique doivent alors se plier à la triple exigence de rationalité, de transparence et d'homogénéité.

Bref, pour clore ces propos et les resumer, on peut avancer que la civilisation occidentale doit se comprendre comme la rencontre d'idéaux chrétiens théologiques puis laïcisés en idéologies, notamment l'individualisme, avec une *énergie* plus proprement européenne. Et c'est pourtant au nom du maintien de la spécificité européenne que l'ont peut réclamer le dépassement de l'individualisme et la fin de l'idéologie occidentale. Ce paradoxe nous incite à ne pas être anti-individualistes, ni anti-égalitaires, mais bien *post-individualistes, post-égalitaires*, de même aussi que *post-chrétiens*. On ne peut pas revenir sur l'histoire. D'un certain point de vue, l'individualisme et l'idéologie occidentale ont peut-être été des facteurs d'augmentation et d'actualisation de la volonté de puissance

européenne. Ils ont peut-être constitué, tout ensemble, des facteurs d'assomption et des causes de déclin. Il serait stupide d'être manichéen. C'est pourquoi, les temps sans doute sont venus pour repenser une société holiste « post-individualiste », plus qu'« anti-individualiste ».

C'est peut-être vers une philosophie politique « polythéiste », dépourvue de *principes* absolus, que nos comtemporains devraient se tourner, à l'inverse même des exhortations de l'École de Francfort, dont les remèdes ne sont pas à la mesure des diagnostics. A l'heure où l'astrophysique et la biologie enseignent qu'il n'y a pas de norme unique et absolue dans l'univers mais une pluralité de « logiques » conflictuelles, ne devrions-nous pas renoncer à transposer dans le social des universaux ? Rendre la politique a-morale serait peut-être moins dangereux que la moraliser. Déchristianisons-nous donc jusqu'au bout.

CHRISTOPOLIS :
L'OCCIDENT COMME ATHÉSME CHRÉTIEN

C'est bien la *religion, sa prégnance,* sa puissance sur les esprits, qui sont à l'origine des grands courants idéologiques qui traversent les civilisations. Les idéologies ne naissent pas *ex nihilo,* ni des hasards historiques, ni des chefs politiques, ni surtout des structures économiques et des rapports de production. L'idéologie dominante aujourd'hui apparaît non seulement comme la laïcisation du christianisme, mais, dans son évolution, dans chacun des moments qui ont marqué son évolution dialectique, comme la conséquence directe d'une inspiration religieuse, d'une application des énergies religieuses à la société.

L'innovation doctrinale et politique de l'égalitarisme fut dynamique lorsque les idéologues et les conceptualisateurs appliquaient et laïcisaient directement la morale religieuse. Souvent, ils étaient pratiquants et croyants, et avaient de la théodicée une expérience de « première main ». Le précepte religieux tenait lieu de « déclencheur mythique » et conférait sa force d'impact à la morale idéologique et politique.

Il en va tout autrement aujourd'hui : Le christianisme est déjà laïcisé dans l'esprit public, même chez ceux qui le « pratiquent ». Déjà devenu *morale* et *idéologie,* ce christianisme peut être qualifié de *référence de seconde main* ; c'est à ce titre qu'il perd sa puissance d'inspiration mythique. Une morale ne fonde pas une morale ; en amont de toute « création

morale», il faut une *hyper-morale,* comme l'exprime Gehlen (5) c'est-à-dire un ensemble de préceptes transcendants. D'ailleurs, le langage des chrétiens d'aujourdhui nous renseigne sur cette évolution : ce n'est plus «Dieu», noumène mytique, qui fonde leur discours idéologique, mais l'Evangile, autrement dit un texte, inspirateur par ses idéologèmes et non plus par des mythèmes. S'il en est *même* ainsi chez les chrétiens, que dire naturellement des non-chrétiens ? Le mythe fondateur chrétien, enfoui sous de multiples grilles de laïcisation, est complètement oublié comme mythe. L'obéissance aux préceptes et aux postulats de l'humanisme égalitaire et de l'idéologie du bonheur devient *mécanique,* «habituelle», procédurière.

Paul Claval, démontrant qu'il ne saurait y avoir d'«idéologie laïque» mais seulement une transposition, au sein d'un *contenant laïque,* (une «science sociale») d'un *contenu mythique,* note (6) : «pour être sûr d'être entendu, il faut parler d'ailleurs : cet ailleurs, c'est celui de la transcendance religieuse dans les sociétés traditionnelles. Le XVIIe siècle apprend à le placer dans la raison, présentée comme une entité métaphysique qui garde les attributs de la divinité sans avoir le nom». La force de l'idéologie égalitaire tient pour Claval à ce que, à la différence des philosophes ou mathématiciens grecs qui avouaient et repéraient leurs postulats indémontrables, ses théoriciens successifs n'ont pas pris conscience de leurs postulats ; dans leur naïveté enthousiaste, ils ont pris les mythes qu'ils véhiculaient et dont ils reprenaient la fonction (mobiliser, fasciner, calmer l'angoisse) pour des «discours vrais», apportant ainsi une réponse aux interrogations religieuses de la chute, du péché, de la rédemption et de l'angoisse face à la mort. Les idéologues égalitaires, depuis Hobbes jusqu'à l'Ecole marxiste critique et au néo-freudisme, ont ainsi véhiculé des discours semblables ; semblables par leur fonction : continuer sous d'autres formes la fonction psychique du christianisme religieux ; semblables par leurs structures mythiques, en dépit des divergences de mythèmes ou des différences doctrinales : les mêmes mythes, donc les mêmes aspirations fondamentales, sont présentes du XVIIe au XXe siécle.

Paradoxalement, le contenu scientifique du discours mythique des idéologies leur a donné, surtout au XXe siècle avec le marxisme, une «*force de naïveté*», une connotation

religieuse, une puissance de certitude supérieures en terme de « fidélité » à l'adhésion que suscitaient les mythes chrétiens. Plus le mythe fondateur est inconscient, enfoui sous le discours scientifique de la « science sociale » — cas de l'économie marxiste, du néo-libéralisme, ou des courants post-freudiens — mieux la fonction religieuse de l'idéologie est remplie, plus la *foi* fonctionne.

On a pu voir, par exemple comment Luther et Clavin ont été á l'origine de la laïcisation des thèmes chrétiens dans le domaine social et politique par l'intermédiaire de philosophes qui professaient une grande neutralité religieuse, voire même un athéisme affiché. L'Ecole de Francfort elle-même n'aurait pas eu un tel impact si elle n'avait pas exprimé, à travers son discours, tout l'imaginaire du judaïsme. Ainsi la grande idéologie égalitaire, humanitaire et individualiste qui traverse et se confond avec l'histoire occidentale jusqu'à présent, n'aurait pas pu voir le jour, progresser, se régénerer à chaque nouveau moment épochal, sans l'injection de linéaments religieux. Il semble qu'une idéologie ne puisse pas être autre chose, tout au moins jusqu'à maintenant, que la traduction d'une transcendance. Cela nous en dit long sur la prétendue rationalité des sociétés humaines. L'individualisme, l'idée d'égalité, le communisme, le rationalisme lui-même, bref, toute les idées qui préforment la civilisation occidentale, se greffent sur des concepts religieux, païens quelquefois — par exemple l'héritage du stoïcisme — mais chrétiens la plupart du temps. Ce n'est pas étonnant : seule la mobilisation intense de l'esprit par la religion, par la force de l'« extramondain », peut donner lieu à des idées, à des valeurs durables dans la société. *Il n'y pas d'idées sociogéniques.*

Ainsi, l'arrêt de l'inventivité de l'idéologie égalitaire, de l'« idéologie occidentale » depuis plusieurs décennies, son passage d'une forme théorique et dialectiquement stratifiante à une. forme bloquée, répétitive, comportementale, s'explique aussi par l'*athéisation* du monde. Le christianisme a épuisé sa transcendance. Ses idéaux extramondains sont devenus des idées morales. La religion, sous toutes ses formes, a déserté notre monde. L'idéologie s'épuise alors. L'égalitarisme passe de son âge transcendantal à une fixité athéiste. Il n'y a plus d'inspiration.

Même l'Eglise vient, en fait, de comprendre qu'elle ne

pouvait survivre qu'en s'adaptant, comme elle l'a accompli si souvent au cours de son histoire. La conception du monde chrétienne disparaissant en tant que forme de conscience religieuse et métaphysique, l'Eglise doit, par un fantastique paradoxe, suivre la voie des libéraux, des socio-démocrates ou des socialo-marxistes avec près de deux siècles de retard. Elle admet implicitement, par tout son discours, et en particulier par la voix de ses papes dont l'exégèse des propos et des encycliques démontre que l'idéologie y prime la religion, que le christianisme est définivement devenu une *conscience laïque.*

Par un paradoxe de l'histoire, l'Eglise suit, avec retard, le chemin de ceux qui ont laïcisé son message. Elle se laisse, à son tour, inspirer par ceux qu'elle a inspirés. Elle se sécularise elle-même.

La fin du christianisme en tant que religion ne lui permet plus, sous sa forme idéologique et sociologique, de créer des valeurs. Le christianisme domine toujours l'Occident, mais sous son aspect laïc, intramondain. Le christianisme religieux devient statistiquement marginal ; il correspond à une époque dépassée, l'époque « religieuse », de l'histoire de la conception-du-monde christianomorphe.

Conséquence capitale : il n'y a plus rien ni personne pour régénérer les valeurs. Plus de religion, c'est-à-dire de « lien transcendant » pour fonder un nouveau discours social, politique, historique. A l'épuisement des idées dominantes et du type occidental de société, nul ne peut répondre, parce que nul n'a l'inspiration religieuse pour fonder de nouveaux principes.

La régénération des idéologies au XXIe siècle ne se fera que par une réactivation, à partir de *nouvelles valeurs religieuses,* des idéaux sociaux, politiques, historiques. Une « nouvelle religion » ne signifie d'ailleurs pas une nouvelle divinité. Or, deux « religions » virtuelles nous semblent en concurrence, encore aujourd'hui dans les limbes du possible. L'une correspondrait à un renouvellement du discours biblique, sous une forme — athée ou déiste peu importe — hypermorale et universaliste ; une sorte de religion de l'Homme Universel transcendé par une Loi monothéiste, un peu à la manière dont Bernard-Henri Lévy le pressent dans son *Testa-*

ment de Dieu ; il s'agirait là d'une régénération du discours des prophètes.

L'autre hypothèse : la re-naissance d'un nouveau polythéisme païen, enraciné dans la plus ancienne mémoire, aussi bien « antique » que pré-néolithique, mais aussi dans ce que notre modernité recèle de plus insoupçonné et de plus inquiétant peut-être.

La suite de cet ouvrage en dira plus. Mais la problématique de la *succession du christianisme religieux* est posée. Certes, encore longtemps, l'idéologie bloquée que nous connaissons, celle des idéaux morts du christianisme, règnera. Mais, elle nous semble, à terme, condamnée. La relève des idées mortes se prépare toujours longtemps à l'avance. Le cycle « sociologique » et pétrifié de l'humanitarisme chrétien peut mettre longtemps à mourir ; mais il sera le dernier. Un jour, à propos d'une crise géante par exemple, il faudra bien trouver de nouvelles valeurs.

ANTIPOLIS, OU LA FIN DU POLITIQUE

Et c'est peut-être en tentant d'en finir avec le politique que l'Occident prépare, à plus ou moins long terme, la régénération des forces qui peuvent lui succéder...

Les sociétés occidentales entériment la fin radicale de toute coïncidence entre *le* politique et *la* politique. « La » politique inonde la société, et les médias de masse. Ses bateleurs et ses acteurs répandent partout un discours surbondant. Mais, comme toujours, quand il y a pléthore de formes, il y a comme un vide du côté du fond. Nos sociétés, innervées par la politique, sont pourtant dépolitisées. Elles rejettent, comme des anticorps, les débats qui relèvent de l'essence du politique. Elles ne sont plus — et là est le nœud du problème — *politiquement dirigées*. Les forces qui gouvernent les sociétés occidentales échappent à la fois aux instances souveraines légales et aux institutions comme aux classe politiques. Ces forces sont devenues *endogènes*, et, sans qu'aucune volonté précise douée de projet les prenne en charge, elles sont la résultante de pressions multiformes de la part du système technique et économique, des médias et du travail idéologique et culturel souterrain.

De sorte qu'on peut soutenir le paradoxe suivant : *le* politique est partout sauf dans *la* politique. La politique politicienne est le lieu d'un ballet mass-médiatique mais non plus celui des grands enjeux nationaux qui, seuls, définissent le

territoire du politique. Les véritables questions politiques sont traitées ailleurs.

La raison en est simple : les idéologies des partis politiques, leurs doctrines, leurs dogmatiques ne permettent plus de constituer des instruments et des outils mentaux pour *penser politiquement* comme on devrait le faire en cette fin du XXe siècle. Les idées des partis politiques ne sont plus des idées politiques. Que sont-elles alors ?

Ce sont des idées électorales, c'est-à-dire des idées commerciales et publicitaires. Au sein d'un système de valeurs unique, les idées des partis ont pris le statut de réclames, d'accroches, et ne relèvent plus de l'affrontement de projets de sociétés différents. Il faut dire que la gauche et la droite « politiciennes » se ressemblent beaucoup. Gauche et droite occidentales partagent en commun une *haine implicite du politique. Le politique est, en effet, consubstantiellement insoluble dans l'alcool des idéologies occidentales. Qui dit politique dit lutte, inégalité, pouvoir, puissance et surtout projet historique. Tout cela ressortit d'un psychisme faustien, d'une mythologie aventureuse et inégalitaire incompatible avec le minimum commun de la gauche et de l'archéo-droite occidentales toutes deux issues de l'évangélisme chrétien. Le politique suppose aussi par nature, outre les effets de domination, l'organisation différentialiste du monde et l'exaltation des entités et des volontés nationales,* comme l'irréductibilité des peuples comme entités historiques. Ces caractéristiques s'opposent radicalement aux projets des idéologies occidentales : unifier la Terre et l'humanité. L'humanisme et le progressisme sont philosophiquement apolitiques. *Ils peuvent provisoirement faire de la politique* (dans le but de liquider *le* politique) *mais en aucun cas souscrire à l'essence du politique.*

Les princes italiens du XVIe siècle, Richelieu, Bonaparte, Cromwell, les chefs de guerre du XIVe siècle chinois, Bismark, Xénophon, étaient politiques. Marx, Jefferson, Platon, Robespierre, n'étaient pas politiques. Les premiers orientaient leur vision du monde vers l'objectif de l'auto-affirmation d'une entité ethno-nationale, de son *jeu* de puissance entre d'autres puissances joueuses. Les seconds se préoccupaient du passage d'une idéologie abstraite dans un donné social supposé devenir un jour universel. Les premiers désignaient l'ennemi de l'unité politique (nation ou parti) qu'ils représentaient sans vouloir aboutir à l'homogénéisation du monde

autour de leur système de valeur, mais tout simplement pour conquérir provisoirement une position dominante sur un adversaire qui n'avait rien d'absolu.

Un ordre mondial *humaniste* et *apolitique,* que tel celui qui résulte de la pensée occidentale et tel que le progressisme de gauche ou la doctrine techno-capitaliste du « développement » visent à l'instituer, est un ordre fondé sur la *violence,* sur le viol, plus exactement. Viol des spécificités et des consciences historiques. Apolitisme moderne, humanisme progressiste et totalitarisme vont de pair, même si leur ruse consiste précisément à se légitimer par la non-violence

Politique et esthétique vont aussi de pair : un monde politique fait de tensions, d'aventures, de conflits, de dépassements et de ruses est un monde *d'enchantement* et de *mystère* — selon les catégories de Max Weber — ; c'est un monde artiste, dans la mesure où le stratège est l'inspirateur privilégié de l'artiste. Venise : ville politique, ville de stratège, comme le furent Mycène, Rome et tous les lieux où le politique féconde l'esthétique. Politique et esthétique : deux des pôles du désir.

L'humanisme apolitique, en revanche, comme tout ce qui relève de la raison égalitaire, s'avère obscène et castrateur. Los Angeles : monstrueuse verrue du bout de l'Occident, modèle de la future civilisation mondiale et californienne, où le *mode de vie* remplacera le politique. Rien d'étonnant, dans de telles conditions, que nous assistions à une *dépolitisation de la classe politicienne* bien plus, contrairement aux plaintes des politiciens qui ne connaîtront décidément jamais leur peuple, qu'à une dépolitisation de la société civile.

En effet, à la fermeture de l'arc idéologique et à l'appauvrissement des discours de philosophie politique, correspond un *rétrécissement de l'arc politique,* en France et dans les autres pays européens. Les discours et les programmes des partis en présence se ressemblent toujours plus. Ils ne s'opposent plus, comme c'était le cas avant-guerre, sur des projets fondamentaux de société mais sur des idées plus secondaires qui fonctionnent comme des slogans publicitaires pour le marché électoral. En France, les défenseurs du social-libéralisme sont au fond d'accord avec les partisans du social-étatisme : non seulement les premiers ont préparé la venue des seconds au pouvoir, mais les deux s'entendent sur

les finalités sociales, le type de société idéal, et l'idéologie politique. Tout se passe comme si, au delà des étiquettes, régnait un *parti unique,* une classe politique « mono-idéologique », masquée derrière un pluralisme de façade. Seul le PCF semblerait faire exception. Mais le problème est de savoir s'il s'agit d'un « parti politique » ou d'un instrument idéologique et diplomatique de l'Union Soviétique.

Au sein des partis, les *leaders* ne partagent pas l'opinion de leurs militants, qui se font, la plupart du temps, berner et dont la bonne foi est exploitée. Les *leaders* utilisent les idées auxquelles croient les militants, comme des produits publicitaires, mais ils n'y adhèrent pas vraiment. En Espagne et en France, les partis de droite ont, un temps, défendu des positions anti-abortives. Les *leaders* des partis n'étaient, en fait, ni pour ni contre l'avortement. Ils n'utilisaient cette idée, comme ils auraient usé de n'importe quelle autre, dans le seul but de se positionner sur un marché électoral. Membres d'une classe politique solidaire, les *leaders* des partis sont plus proches les uns des autres qu'ils ne sont proches de leurs militants. Entre « la salle » et « la tribune », le fossé est immense. Les dirigeants des partis ont une double fonction : manœuvrer et se mettre en spectacle. Leurs militants et leur électorat ont peu de chance de voir les idées auxquelles ils croient réellement appliquées par « leur » parti. Ils sont, au sens propre, exploités par la classe politique.

Celle-ci, de surcroît, fait croire à ses fidèles et à ses clientèles qu'elle gouverne la nation et influe sur son destin. Il n'en est rien. Non seulement les *nations* ne sont plus gouvernées, mais les *sociétés* qui les remplacent ne sont même pas *gérées* par les politiciens. Les dix ou quinze grandes transformations qui ont affecté les sociétés occidentales depuis trente ans (et qui, fait significatif, ont affecté *toutes* ces sociétés indépendament de leur arc politique intérieur respectif) et qui ont été appliquées par les États n'ont jamais été proposées, inventées, par les classes politiques. Ces dernières se sont contentées d'inclure *a posteriori* dans leurs programmes des idées, des demandes, des valeurs, des revendications qui avaient été imposées soit par les structures économiques, soit par les groupes de pression culturels et intellectuels. Et, qui plus est, les instances qui ont appliqué ces mesures et ces transformations n'étaient même pas politiques au sens classique mais administratives. Tout s'est donc passé comme

si les députés et les partis avaient simplement *enregistré* des transformations qui leur échappaient en amont comme en aval, au niveau de la genèse comme de l'application.

Inversement, les grandes *finalités politiques propres* exprimées par les partis dans leurs « programmes », c'est-à-dire les résultats quant à l'état de la société et de la nation qu'ils promettent d'obtenir, n'ont jamais été atteintes, même lorsque les dirigeants des « partis prometteurs » ont accédé au pouvoir. Dans leur évolution, les sociétés occidentales se sont conformées à ce qui est *commun dans les programmes de tous les partis.*

Ces derniers organisent leurs discours selon la forme classique de toute institution sclérosée : en langue de bois, en litanies idéocratiques, où les phrases toutes faites le disputent à l'antique lexique forgé de la Révolution à la Commune. On avait déjà vu cela au XVIIe siècle, quand la Sorbonne, quelques décennies avant son effondrement, tonitruait pour des cervaux vides ses dogmes en latin de cuisine. Comment nos arrière-neveux jugeront-ils l'épique combat de la droite contre la gauche ? Cet édifice symétrique droite-gauche, qui constitue la légitimité centrale, la pierre d'angle de l'existence des partis et des institutions politiciennes, et qui forme aussi le lexique de base de tout leur discours est en train de se lézarder sérieusement.

D'autre part, les partis politiques perdent non seulement le monopole du *discours* politique, mais également le « monopole de l'occupation de l'Etat », comme le vit Julien Freund. Sous la quatrième République, en France, on disait que l'Etat souverain était paralysé et investi par les partis. Aujourd'hui, l'analyse démontre une situation très différente et plus complexe. L'Etat souverain est investi par la technostructure et les néo-féodalités syndicales ou économiques, qui ont remplacé les partis. Ceux-ci existent toujours aussi prospères et brillants d'apparence que sous la IVe République et pourvus de dirigeants tout aussi honorés. Mais ils ont perdu leur *pouvoir* politique et leur capacité d'infléchir le destin de la nation. Ce rôle leur est ravi par une technostructure et des mécanismes transnationaux. Cependant, les partis sont toujours liés à l'Etat. Ce dernier n'est plus la mécanique sur laquelle ils veulent agir mais le théâtre qui les met en scène sans qu'ils aient de prise sur les véritables régisseurs.

Paradoxalement, les politiciens ont plus de prestige que sous un vrai « régime de parti » parce qu'ils ont moins de responsabilités réelles.

Les partis politiques et la classe politicienne dans son ensemble sont les *otages des médias*. Entre les politiciens et les médias, un jeu complexe de mutuels services, jeu-spectacle fermé, s'est tramé en cette « ère de la communication ». L'« opinion » constitue le « tiers » de ce ballet truqué dont on peut rappeler la règle schématique : les politiciens ont besoin des médias pour se mettre en scène et les médias ont besoin des politiciens pour disposer d'un spectacle sensationnel à vendre à l'« opinion ». Mais — deuxième règle de ce jeu — les médias ont pour fonction, et pour intérêt, de présenter aux politiciens l'image d'une « opinion publique » qui ne correspond pas à l'« opinion *du* public ». Ils offrent aux politiciens l'image déformée d'un peuple qui satisfasse à leur attente. Ils leur fabriquent en trompe l'œil une population-simulacre. Si les politiciens savaient ce qu'est réellement l'opinion du peuple, ils se décourageraient et ils cesseraient peut-être de tenir un discours et de jouer un spectacle pour le moins artificiel. Oui, mais les médias ont besoin, pour vendre, de ce spectacle et de ce discours. Ils en ont besoin aussi pour maintenir les politiciens sous leur pouvoir, pour les neutraliser relativement. Grilles entre la population et la classe politique, les médias sont l'organisateur des jeux et spectacles de la première et l'imprésario de la seconde.

L'imprésario en question n'est d'alleurs pas très regardant sur la qualité. En effet, la qualité du recrutement des classes politiques des pays occidentaux suit une pente déclinante, parallèle à celle de leur rôle décisionnaire. Adaptés à leur rôle, les hommes politiques occidentaux sont en baisse si l'on tient compte des quatre critères suivants : niveau des études, fonction professionnellle extra-politique, culture générale, niveau des idées. De plus en plus appelés à être des bateleurs, les politiciens ne se recrutent plus, comme c'était le cas avant 1960 en France, dans les véritables élites. La simple analyse du contenu sémantique de leurs discours montre un appauvrissement notable des concepts et du vocabulaire.

D'autre part, ce qui va de pair, la classe politique est toujours plus imbriqué dans le *star-système* et entre dans le monde «médiatique» des couches mises en spectacle par les

médias de tous ordres. Une sphère sociale *en vedettariat* se constitue ainsi dans chaque pays européen, et elle dispose de sa sous-section « politique ». Il semble maintenant tout naturel qu'un présentateur vedette de télévision songe à la députation, comme dans d'autres pays occidentaux le Premier magistrat est un ancien acteur.

Mais le vedettariat politique est ingrat. Dure loi des médias. Pour des centaines de candidats-députés, combien d'élus ? Et parmi ceux-là combien auront droit à quelques lignes ou à quelques minutes d'antenne ? Les médias, intraitables, ne parlent que des *leaders*. L'armée des seconds couteaux vit dans l'ombre. Non seulement un député « vaut », en pouvoir, moins qu'un chroniqueur de magazine, mais le vedettariat qu'il recherche est bien maigre. Comme au cinéma, il y a les premiers rôles, quelques seconds rôles, et l'immense armée des figurants, des éternels figurants. Il est dommage qu'on trouve tant d'énarques dans ce petit personnel...

Ce déclin des institutions politiques classiques, leur métamorphose en « choses non politiques », ne doit pas surprendre. Ce n'est pas la première fois que l'histoire européenne offre de tels exemples. Cette décadence, invisible à bien des égards, n'a rien de surprenant. L'histoire de l'Occident offre en effet le constant spectacle d'une *dérive politique*. Pour mieux comprendre de quoi il s'agit, penchons-nous quelques instants sur ce phénomène contemporain : la « fin de la légitimité politique des Etats occidentaux ».

Jusque vers le milieu du XXe siècle, la *légitimité* des gouvernements, des instances souveraines, des Etats était de nature *politique* et se fondait sur une légalité juridique. Un parti au pouvoir gouvernemental tenait parce qu'il rassemblait un consensus de nature idéologique et politique de la part des citoyens. Les choses changent à partir de l'avènement de la société de consommation de masse. La légitimité « démocratique » traditionnelle s'effrondre et cesse de s'appuyer sur le droit et sur l'idéologie. Les gouvernements, les Etats, les classes politiques au pouvoir ne se maintiennent que parce qu'ils participent d'un Etat qui garantit la consommation et un certain bien-être technique et économique. L'Etat est accepté parce qu'il est devenu une « providence » économique et administrative qui se substitue aux citoyens et à la société, et non plus parce qu'il représente un idéal politique.

Les « citoyens » disparaissent alors pour faire place aux *consommateurs* et aux *assurés sociaux*. Le consensus n'est plus positif et politique, il est négatif et économique : on ne se révolte pas, on ne « descend pas dans la rue », non point parce qu'on est idéologiquement d'accord avec le gouvernement, mais parce qu'une rebellion civique de grande ampleur casserait la machine étatique pourvoyeuse de consommation, d'assistance et de prestations. Bref, la légitimité de l'Etat cesse d'être politique : elle devient a-légale, économique et technique. En clair : *l'Etat politique cesse d'exister en Europe depuis une trentaine d'années.*

Dans ces conditions, la classe politique (ou politicienne), comme les institutions politiques traditionnelles, comme encore les scrutins électoraux et l'ensemble du droit constitutionnel des Etats eruropéens ont cessé d'être les pivots de l'existence des nations. Tout cet ensemble d'institutions et de pratiques « politiciennes » deviennent progressivement des académismes, des survivances « lourdes », des simulacres massifs, un peu comme le Sénat Romain sous l'Empire ou les institutions féodales à partir du XVIe siècle... Peu de gens prennent toute la mesure de cette révolution silencieuse et lente, mais elle signifie que *le politique est peu à peu en train de changer de lieu.* Nous vivons sans doute à cet égard une mutation, une métamorphose semblable à celles qu'à connues l'Europe au cours de son histoire : pendant la République romaine, le lieu du politique fut la Sénat et les institutions républicaines électives ; à partir du 1er siècle, le politique se déplaça dans les légions et échut au système impérial. Au IVe siècle, l'Eglise accapara à son tour le monopole du politique ; celui-ci ne lui fut ravi qu'au Xe siècle par les grands féodaux, qui en furent dépossédés à leur tour par l'Etat princier et monarchique au XVIe siècle. Au XVIIIe siècle, les princes, les rois, les chancelleries et les cours se vidèrent de leur substance politique et cette dernière passa entre les mains des « institutions modernes ». L'Etat dit « de droit », avec ses instances représentatives et élues, ses partis, ses ministres, son gouvernement accaparèrent le monopole du politique. Mais pourquoi cette situation eût-elle duré, alors que dans l'histoire il n'en fut jamais ainsi ?

Il est probable que nous assistons aujourd'hui à une de ces « translations » du politique telle que l'histoire de notre continent en a déjà offert maints exemples. Les partis, les

gouvernements « représentatifs », l'Etat-nation légal sont peu à peu dessaisis de leur substance politique. L'activité « politicienne » des partis, ersatz de lutte commerciale pour les prébendes, n'est que le pâle reflet d'une fonction politique perdue. Le politique passe « ailleurs », mais avant qu'il ne s'installe quelque part, dans quelque nouvelle institution à venir, l'interrègne sera peut-être long.

Le politique se réintroduit-il, sauvage et dispersé, dans la société civile ? Le peuple est-il dépolitisé ? Plus on change de régime, moins on change de *société* : de cela, la masse anonyme du peuple se rend compte de plus en plus.

Mais cette masse ne se révolte pas. Dans un demi-sommeil, et malgré la « crise », le peuple ne semble pas réagir aux pantomimes de la classe politique qui parle en son nom. Pourtant, il ne faut pas se décourager. Le vide des discours politiciens, la fermeture de l'arc idéologique, l'absence de tout projet mobilisateur chez les gouvernants, le *management* prosaïque auquel se livre l'Etat technocratique entraînent certes une indifférence de la part des opinions publiques ; mais cette indifférence se combine avec une *attente* d'autre chose. Sécession morale et psychologique, mais aussi appel sous-jacent d'un projet de civilisation : tel est la figure de l'étrange complexe mental de nos contemporains. Ils sont « contre la politique » parce que paradoxalement ils attendent de la « vraie politique ». Dégoutés des politiciens, et tellement qu'ils ne cherchent même plus à les congédier - on ne se révolte pas contre des histrions -, ils sont ouverts à un véritable et virtuel discours politique. Mais en attendant, toujours plus distants envers leurs syndicats et leurs journaux politiques, ils se contentent de voter « contre », sans trouver une famille politique qui leur convienne. L'armée du refus devient majoritaire.

La société occidentale ne va plus trouver ses décideurs parmi les *élus*. Devenue opaque, éclatée en réseaux, elle a transformé en superstructures les intitutions politiques classiques. La partie émergée de l'iceberg social, celui sur lequel nos chers partis font de belles glissades, a de moins en moins de poids. Les décideurs et les nœuds d'influence, comme le véritable « territoire du politique », sont ailleurs. C'est pourquoi les hommes et les groupes qui entendent exercer une influence politique, avoir un poids historique, doivent déserter les réseaux légaux des systèmes électifs et institués

des partis et de la classe politique. Dans son tréfonds, la société ne *réagit* plus aux impulsions des sphères de la politique politicienne. Elle obéit aux vagues culturelles, aux mécanismes techno-économiques, aux influences idéologiques, aux agitations organisées en dehors des partis. A long terme, les institutions politiques traditionnelles, les partis et les politiciens sont perdants. Leur pouvoir et leur prestige reposent sur un état sociologique en déclin. De plus en plus la « société réelle » et ses véritables enjeux s'imposeront face à la société officielle, toujours régie par l'ordre académique et suranné de la « démocratie ».

A la révolte contre les politiciens, qui constituait en France la réponse traditionnelle à des partis qui confisquaient cette « démocratie », s'est maintenant substituée une autre attitude beaucoup plus dangereuse pour nos *leaders* : l'ironie et le désintérêt. L'antiparlementarisme le cède dans les jeunes générations au non-parlementarisme, à l'indifférence distante et amusée. On doit s'attendre à ce que, si aucun événement ne vient troubler le cours des choses, près de 40 % des générations nées après 1965 ne participe plus à aucun scrutin politique. La sociologie décèle l'émergence rapide, dans nos sociétés, de comportements de *fuite* et de *ruse* par rapport aux cadres rationnels de la société « officielle » des médias, de la classe politique et des bureaucraties. A cet égard, deux nouveaux groupes sociaux sont en pleine croissance : ceux qui, négligeant toute mobilisation politique, se réfugient dans le pur quotidien, dans la recherche privée de styles de vie parallèles et autosuffisants ; on assiste ainsi à l'apparition d'une société « néo-tribale », totalement indifférente au discours d'une classe politique qui ne sait pas la mobiliser et lui apparaît comme une confrérie de martiens.

Deuxième groupe en développement : ceux qui demeurent toujours mobilisés et polarisés, mais autour de terrains d'affrontement qui n'ont plus rien à voir avec les luttes politiciennes classiques. L'émergence de ces *nouveaux champs de conflits idéologiques,* qui échappent totalement aux problèmes agités par la classe politique, constitue un fait social de grande ampleur. Ceux-ci portent sur la culture, la musique, les styles de vie, et suscitent des regroupements d'idées et des formes d'expression qui n'ont plus de points communs avec le langage politicien.

En analysant les deux tendances, qui sont des exemples parmi bien d'autres, on s'aperçoit non seulement que leurs réfé rences idéologiques, leurs choix de « modèle social » ne doivent rien aux classifications et aux héritages politiques tradtionnels, mais surtout que leurs langages sont incompréhensibles pour la classe politique : ce sont les styles musicaux, la bande dessinée, la science-fiction, les émissions de radio, les magazines culturels, voire le style des soirées et des boîtes de nuit qui constituent leurs nouveaux moyens d'expression. Les politiciens peuvent sourire : les sociologues, eux, commencent à se poser des questions. Ces nouvelles tendances et leurs expressions déroutantes sont d'ores-et-déjà *majoritaires* dans les jeunes générations. Ne déplorons pas le caractère apparemment « distractif » et « superficiel » de ces nouvaux langages. Comme toute esthétique, il est chargé de souffre et comporte des mobilisations affectives sur des visions du monde qui s'exprimeront, le jour venu, de manière ouvertement politique.

Comme l'écrit Michel Maffesoli : « l'anomique d'aujourd'hui risque d'être le canonique de demain » (*Le Monde,* 13.2. 1983). Si l'on admet que le politique recouvre ce qui polarise des groupes adverses autour d'idées exprimant des modèles de culture, les nouvelles tendances et les nouvelles formes de mobilisation non politiciennes sont beaucoup plus politiques que les ballets joués par les partis et les syndicats. Les *nouvelles instances politiques* qui émergent aujourd'hui de la société civile posent les véritables enjeux : par exemple, faut-il se prononcer pour une culture ethno-nationale contre une culture internationale ? La musique, le style vestimentaire, l'esthétique en général doivent-ils renvoyer à une mythologie occidentale, mondialiste, américanomorphe, new-yorkaise ou au contraire se référer à un imaginaire néo-européen ? Cette question de « querelle culturelle » est en réalité lourde d'incidences géopolitiques et historiques. Les problématiques esthétiques de la jeunesse d'aujourd'hui posent, en sourdine, des enjeux bien plus capitaux que ceux des politiciens ; et, comme par hasard, ces enjeux tournent tous autour du dilemne Europe contre Occident, ou bien : société multiraciale américanisée et hédoniste contre société homogène et « dure » animée par le « plaisir » plus que par le « bonheur ». Comme jadis la guerre entre classiques et romantiques, ces nouveaux clivages sont autrement plus lourds d'enjeux que le duel moucheté droite-gauche...

Or, illustrer ces problèmes sans passer par le discours politicien ou même par le lexique intellectuel traditionnel ne leur enlève en rien leur force de mobilisation, leur acuité. Les journalistes et les politiciens s'imaginent qu'il n'y a plus de « culture engagée », sous prétexte que ceux qui s'engagent le font par de nouveaux langages qu'eux ne saisissent pas. Ils devraient se demander si leurs enjeux politiciens ou archéo-intellectuels ne sont pas, au contraire, devenus obsolescents et inessentiels.

Les nouvelles instances politiques qui posent les nouveaux enjeux déroutent les barbons ; soit parce qu'elles ne se présentent pas aux élections, soit parce qu'elles sont mal élevées. Il s'agit d'organisations culturelles ou esthétiques, de revues théoriques, de groupes métapolitiques et de clubs de réflexion, de groupes musicaux, etc. La politique prend aujourd'hui forme métapolitique. En cette époque où les corpus idéologiques traditionnels et les doctrines-blocs de la droite et de la gauche prennent des rides crevassées, les nouvelles formes du politique sont encore floues, souterraines, en gestation, en pleine ontogenèse. Ces formes, ces forces, qui sont culturelles, médiatiques, artistiques, « bizarres » pour tout dire (à l'image des fœtus), préparent peut-être l'émergence de nouvelles institutions politiques dont nous ne savons rien encore. Certains le savent et se posent, angoissés, la question : seront-elles « démocratiques »? Un sourire de Joconde leur répond déjà.

C'est pourquoi, en terme de sociologie historique, l'avenir appartient à ceux qui inventent aujourd'hui de nouvelles formes d'action et de mobilisation, sans céder aux perspectives (hypothétiques d'ailleurs) de succès médiatiques ou électoraux, qui ne renoncent nullement *au* politique mais qui délaissent la course politicienne, qui affirment leurs idées sans se soucier de les aligner sur telle ou telle centrale. Ceux-là visent juste : comme au XVIIIe siècle où les sociétés de pensée, les comités d'agitation idéologique et les clubs divers négligaient les structures de la société d'Ancien Régime, il y a fort à parier que les *politiques* qui négligent aujourd'hui les structures de la classe politicienne verront leurs efforts aboutir. Car, ne l'oublions pas : l'Ancien Régime, c'est de nouveau maintenant.

Et tout commence par les intellectuels et les artistes :

déjà, en Europe, les débats d'idées et de tendances culturelles n'opposent plus du tout une « droite » à une « gauche ». Ils opposent le biblisme au néo-paganisme, le cosmopolitisme à l'enracinement, les partisans aux adversaires des Droits de l'Homme, les « californiens » aux « néo-européens », etc. Des représentants de l'ancienne « droite » et de l'ancienne « gauche » se retrouvent dans chacune de ces nouvelles classifications qui traversent les vieilles frontières politiciennes et qui sont beaucoup plus lourdes de sens que les traditionnelles idéologies. Celles-ci ont délaissé l'*essence du politique*. Mais quelle est donc la nature de cette dernière ?

Les idéologies occidentales, du conservatisme libéral au marxisme et aux post-gauchismes radicaux, ne visent pas, on l'a vu, le politique, mais l'économie et le technique puisque leur but est la construction d'un monde homogène, sans histoire, sans polarités ami/ennemi. Aujourd'hui, les mouvements et les hommes qui ont repris à leur compte le politique et qui ont authentiquement investi son territoire sont ceux qui expriment des *résistances ethno-nationales*, dans le Tiers-monde et en Europe. Pour être *politiques* ces résistances et ces luttes de libération doivent avoir comme projet l'existence de *peuples* indépendants et libres, mais surtout en éventuelle compétition avec les autres peuples. N'est pas politique le « faux révolutionnarisme » des « luttes de libération » à caractère progressiste qui suit le modèle onusien et mondialiste du « développement » et qui n'est que le pendant « tiers-mondiste » du modèle occidental. Un ordre mondial fondé, au contraire, sur *les* politiques conflictuelles des princes, préserve les libertés des peuples et conserve les tensions, les dialectiques visibles maître-esclave, qui constituent le fondement de *l'autonomie* de l'homme. L'humain demeure autonome face à l'oppression d'un Prince politique, dans la lutte contre la censure politique, dans la guerre politique de libération ou d'auto-affirmation nationale. Il demeure autonome car il s'oppose et se définit alors lui-même par rapport à son ennemi. Il demeure également autonome lorsqu'il est inséré dans son peuple ou sa communauté. Le maintien du politique, de ses tensions, de ses oppressions même, est la condition nécessaire de l'autonomie et de la liberté, de l'existence de personnalités collectives ou individuelles. En revanche, l'humanisme apolitique est totalitaire. Lorsque le *lieu* du pouvoir a disparu, lorsque la censure et l'oppression sont partout et nulle part, lorsque la légitimité des techno-pseudo-Etats se

fonde sur la non violence et le concept de Liberté, c'est le déchaînement de la pire des violences, c'est l'immersion de toute liberté. Face à la société occidentale mondialisée, irénique, humanitaire et économiste, individualiste et égalitaire comme la rêvent les belles âmes de l'idéologie anti-politique des Droits de l'Homme, aucune révolte, aucune auto-affirmation n'est possible. Le Grand Frère omniprésent remplace les princes. L'idéologie unique entre dans les cerveaux ; chacun devient son propre censeur, son propre oppresseur. *Chacun est maître et esclave à la fois.* Maître, car auteur de son propre désir d'intégration dans le système ; esclave, car soumis à cette auto-aliénation et abdiquant sa propre volonté de puissance. En préservant la *dialectique maître-esclave et la polarité ami-ennemi qui sont, selon nous, les deux déterminants de l'essence du politique,* on fait œuvre de salut, on travaille dans le sens de l'humain, c'est-à-dire de l'espèce. Au risque de paraître sommaire, il faut rappeler :

1) L'essence du totalitarisme est son apolitisme. Le politique, même coercitif, est rarement totalitaire.
2) Une authentique idéologie de la libération doit être politique.
3) Une authentique idéologie de la libération doit admettre cette catégorie fondamentale du politique qu'est l'*unité politique* c'est-à-dire la lutte pour la volonté de la nation.
4) Est à la fois politique et libérateur ce qui lutte pour une *planète constituée de nations-peuples* en compétition de volonté et de projets les unes avec les autres.

Cette dernière proposition nous permet d'envisager l'hypothèse suivante : n'assisterait-on pas à un déplacement, non seulement des lieux du politique, mais peut-être de *l'essence du politique elle-même.* Définie par Carl Schmitt (7) comme une polarité entre des nations ou entre des partisans à l'intérieur d'une même nation, la catégorie centrale du politique consistait traditionnellement à se *désigner un ennemi dans la sphère politique.* L'ennemi comme l'ami étaient « politiques ». Le politique se définissait comme l'opposition polémique « politique contre politique». Or, dans la mesure où faire acte authentiquement politique aujourd'hui consiste à se démarquer de l'idéologie occidentale unique et de son projet *apolitique* de mondialisation du monde, dans la mesure où l'ennemi désigné est la dictature totalitaire du social, de l'économique, du technique, du « neutre», de l'angélisme uni-

versaliste, l'*essence du politique serait aujourd'hui de combattre le non-politique.*

De même : le pire ennemi de tous les nationalismes n'est plus — provisoirement peut-être — tel ou tel autre nationalisme voisin, mais les forces anti-nationales dans leur ensemble. Imaginons deux équipes de football qui, avant de s'affronter et pour pouvoir le faire, devraient auparavant liquider des arbitres et des organisateurs qui voudraient affadir la force de la compétition ou même l'annuler. Nous sommes dans la même situation : pour pouvoir *revenir au politique,* c'est-à-dire *s'affronter* (de volonté à volonté, d'idéologie à idéologie, de peuple à peuple), c'est-à-dire *demeurer libres* (dans la mesure où l'on n'est libre et auto-réalisé que si un adversaire permet par son défi que l'on existe et que l'on se donne un destin), il faut au préalable désigner comme ennemi prioritaire l'idéologie du refus des idéologies, la tendance mondiale à la pacification techno-économique des Etats, le désir d'étouffer le politique sous le social, le projet de détrôner les Princes coercitifs au profit de comptables, d'assistants, de régulateurs, de Grands-Frères. Il faut désigner comme ennemi principal cet *humanisme* qui, sous le prétexte de nous empêcher de nous « battre » et de nous « opprimer », organise, régule et programme notre mort tiède, ou notre mort chaude, au cas, après tout probable ou l'*accident* (et non pas la « guerre ») nucléaire surviendrait.

LA MALADIE DE LA PAIX

Le *conflit* : tel est l'ordre du monde. La philosophie présocratique, fondamentalement organisée autour de l'*acceptation de la vie*, de ses lois, et, plus généralement autour de l'idée d'harmonie avec la nature et le cosmos, plaçait le conflit comme principe créateur et le constituait comme pôle de toute une conception-du-monde. Ainsi firent aussi toutes les civilisations païennes, au premier rang desquelles celle de l'Inde : là, comme l'ont montré Jean Varenne, Alain Daniélou et Louis Dumont, la notion de conflit innerve la philosophie de la vie.

De telles intuitions sont corroborées avec éclat par l'ensemble des sciences comtemporaines : l'astrophysique explique le monde par la notion de «lutte énergétique», la biologie s'organise autour de l'affrontement sélectif entre les organismes, l'éthologie et la génétique mettent l'accent sur l'agressivité inter et intra-spécifique comme élément capital de la phylogenèse, la sociologie voit dans le conflit un des moteurs de l'organisation sociale, la polémologie reconnaît à la guerre un statut fondamental dans la dynamique des civilisations, etc.

Or, la grande caractéristique de la conception chrétienne du monde est le refus du conflit — et comme le vit Nietzsche, le refus de la vie, en général — et sa qualification d'intervenant pervers et provisoire au regard de la «véritable» essence de

l'homme. Dans la mesure où la civilisation occidentale, sécularisation du christianisme, désire dans son projet global évacuer le conflit sous toute ses formes, on peut dire qu'elle s'attaque à l'un des principes premiers de toute vie. Fin des guerres, fin des luttes de classes (le marxisme ne conçoit la sienne que comme la « dernière » avant la classe unique), fin des tensions sociales et des sélections : le projet occidental, là encore, apparaît mortifère. Organiser la pacification générale de l'humanité, ou ne reconnaître comme forme légitime ultérieure du conflit que la concurrence commerciale — cas du libéralisme — c'est, là comme ailleurs, prôner pour les sociétés humaines une « surnature » à caractère antivital, c'est vouloir construire un homme « prométhéen » qui échapperait à la loi biologique — et « cosmique » — du conflit, c'est donc nier l'humanité de l'homme.

Et de fait, dans notre société, la notion de *conflit* a mauvaise presse. Elle évoque, outre les affres de la guerre, les crises sociales, les grèves, les querelles de ménage, les manifestations, bref la « violence », cette réalité honnie par nos contemporains. Le conflit cristallise tous les rejets de l'époque présente envers tout ce qui perturbe un idéal social d'hamonie heureuse.

Une observation même superficielle des sociétés occidentales actuelles fait apparaître qu'elles sont dominées par une idéologie de la *sécurité*. Celle-ci occupe une grande place dans les préocupations de l'État-Providence ; ayant abandonné ses prérogatives cœrcitives, son autorité politique et souveraine directe, ses modes traditionnels de « domination », l'État moderne *manipule* la société, comme l'ont vu Max Weber, Jürgen Habermas ou Michel Maffesoli, pour qui les technostructures polycentriques et apparemment non-directives procèdent par rationalisation du social. Cette tendance est évidemment liée au projet global d'homogénéisation et d'individualisation des sociétés.

Or, dans ce processus, la *sécurité* joue un grand rôle, à la fois idéologique et pratique. La technostructure étatique, non seulement ne se donne plus comme autoritaire et répressive, mais fonde sa légitimité sur la *protection* ; c'est elle qui formule et globalise les revendications sociales en les reprenant à son compte, comme l'a vu Lucien Sfez ; c'est elle qui ordonnance les réseaux de protection économique et sociaux, mais

surtout c'est elle qui produit une très puissante *réglementation de la sécurité* qui innerve la société ; cette règlementation est si présente que nous n'en percevons souvent plus l'extraordinaire autoritarisme. Nous percevons mal également qu'une de ses fonctions est de récupérer au profit des pouvoirs publics une domination qu'un mode direct de son exercice effraie comme non-démocratique. Codes routiers, assurances obligatoires dans tous les domaines du quotidien, réglementations du travail ou du sport, rationalisation de la vie urbaine, règles d'hygiène publique de nature prophylactique : on n'en finirait pas de dénombrer les interdits et les incitations légales qui ont pour objet de maximiser la sécurité, qu'elle soit biologique, physique, etc. Une « économie » de la sécurité, souvent très rentable, dont le centre est constitué par les assurances, mais dans laquelle il faut inclure les réglements bancaires (sécurité financière), fait ainsi partie intégrante de l'économie générale.

Néanmoins, cette recherche réglementaire de la sécurité, tentative de construction d'une « société sûre », se heurte à deux contradictions. La première touche la sécurité publique et la criminalité : ici, l'humanitarisme ambiant tente difficilement de cœxister avec une croissance des demandes de protection anti-criminalité et avec le poids de plus en plus important des *polices* dans les sociétés occidentales. On assiste de fait à un double mouvement contradictoire : affaiblissement des répressions de la criminalité ordinaire, pour des raisons tenant à l'emprise croissante de l'idéologie des Droits de l'Homme, et montée de la sensibilité publique à la notion de sécurité physique et à la protection contre le *vol*, (notion qui prend une place particulière dans la société de consomation où la propriété d'objets obsolescents — automobiles, appareillages électroniques, etc... — est devenue une valeur sociale de base). La deuxième contradiction est plus générale : elle oppose la société sécurisée au phénomène d'une hausse de l'*agressivité individuelle* ; le comportement de l'automobiliste, l'évolution des rapports humains dans les entreprises et les administrations, les motivations de la petite criminalité urbaine en développement, constituent quelques exemples qui permettent de l'attester.

Cette contradiction s'explique aisément : la société sécurisé, en effet, est un produit de la société *individualisée* mise en place depuis longtemps par l'État égalitaire et rationalisa-

teur et par les théoriciens du Contrat Social. Cet État et cette société individualistes, s'ils se veulent protecteurs, s'ils centrent autour du bien-être et de la sécurité totale leur légitimité sociale, s'ils fondent leur légitimité institutionnelle et politique sur la garantie de non-violence (« société policée »), désolidarisent dans le même temps l'individu de ses communautées d'appartenance qui avaient précisément pour fonction de canaliser l'agressivité individuelle et de protéger contre la violence. L'individu ressent alors un sentiment d'insécurité puisqu'il se trouve seul face aux puissances publiques anonymes et à une « société » menaçante, énorme, massive, celle de la rue de la grande ville, celle de l'administration, de la banque, des transports en commun, de l'hôpital, etc. D'où la *schizophrénie* qui, comme le vit Arnold Gehlen, caractérise dans maints domaines notre époque : d'un côté une idéologie sociale protectrice où l'idée de sécurité et de non-violence est devenue une valeur obligatoire, un leitmotiv constant ; de l'autre, une agressivité individuelle et un sentiment d'insécurité qui progressent du fait de l'atomisation sociale d'une civilisation résolument anti-organique. C'est dans les grandes nations industrielles, Etats-Unis, France, Italie, Allemagne, Grande-Bretagne, etc. que le mélange de peur et d'agressivité, de pacifisme social et de conflits quotidiens, d'harmonicisme et de disharmonie concrète est le plus aigu.

Sécurisée, notre société reconstitue néanmoins de manière sauvage, subreptice, illégitime, le conflit et la violence, à travers les multiples porosités qui subsistent dans le quotidien pourtant programmé comme espace de paix sociale. Mais cette violence « reconstituée » n'apparaît pas dans le champ politique, qui semble définitivement voué au spectacle, définitivement vidé de sa substance polémique et parfaitement aligné sur l'exigence de paix sociale et de neutralisation des querelles. La récurrence du conflit se manifeste par exemple dans les holocaustes automobiles du week-end ou dans le retour d'une violence urbaine rituelle, celle des bandes d'adolescents. Mais vécu d'une telle manière, le conflit n'est pas intégré, il perd tout « sens » social et devient évidemment pure violence ; il n'est plus créateur de socialité : la peur manifestée devant la petite criminalité urbaine par les citoyens moyens renforce leur isolement et ne génère pas de solidarité. L'idéologie sociale, bien qu'elle accepte de manière trouble et honteuse ces forces illégitimes de violence comme un exutoire psychologique, tente cependant de leur donner

une explication : celle-ci s'organise autour de la notion d'*accident*. Le conflit, lorsqu'il apparaît, est donné comme accidentel, comme relevant d'une pathologie sociale ou d'une « fatalité » : ainsi le paradigme d'une société naturellement transparente, sereine, pacifique, rationnelle se voit-il préservé, et l'homme social conserve-t-il sa qualité affirmée d'être pacifique, non-agressif. Ce n'est pas l'agressivité qui explique la délinquance urbaine, mais l'« accident », toujours réparable, de « troubles sociaux » dûs au logement, au chômage, au manque d'assistance sociale, etc. ; de même ce nest pas l'agressivité du conducteur qui explique les nombreux morts des départs en vacance, mais d'abord l'alcool, le mauvais état des véhicules, l'irrespect des règlements, etc. Il ne s'agit pas de contester ce genre d'explications ; elles recouvrent évidemment des « causes » observables — ou des « déclencheurs » — à l'origine des phénomènes en question ; mais il faut noter que les faits conflictuels sont interprétés comme de simples conséquences pathologiques, anormales, d'incidents et d'imperfection *techniques* de la machinerie sociale, et, à ce titre susceptibles d'être réparés, redressés.

La société industrielle occidentale se caractérise donc, dans sa conscience schizophrène, par trois traits majeurs sur le chapitre de la violence et du conflit : au niveau de l'idéologie, ils sont censurés, illégitimés ; ils réapparaissent dans le quotidien sous forme « désintégrée » parce qu'individuelle ; en troisième lieu, les « seuils de perception » de la violence et du conflit s'abaissent : quoique plus intenses qu'il y a une vingtaine d'années, la criminalité publique et les atteintes à la sécurité urbaine sont beaucoup moins notables que dans les sociétés pré-industrielles, mais cependant elles ne sont pas psychologiquement intégrées, elles sont perçues comme insupportables. L'insurmontable contradiction entre une morale non-conflictuelle et la persistance du conflit, et qui plus est, du conflit individualisé, rejeté en marge de toute instance communautaire, constitue bien le trait pathologique qu'une psychologie sociale pourrait qualifier de « symptôme actif refoulé ».

Il faut regarder de plus près la nature et l'origine de ce refoulement du conflit, refoulement qui donne lieu, nous venons de le voir, à la « violence », résultat pervers d'une philosophie qui prétend évacuer toute « force » des rapports humains. Le refoulement du conflit se manifeste d'abord à

travers l'idéologie commune de la *vie garantie* : dans une société déterministe et rationnelle, gouvernée par l'économie, les prévisions et les statistiques, le *risque,* c'est-à-dire le conflit avec les « choses », c'est-à-dire encore l'affrontement des *aléas,* est considéré comme pervers. La figure du Joueur ne domine plus depuis longtemps notre civilisation ; le Joueur, le preneur de risques, qui renvoie à l'esprit banni de Dionysos, le tentateur, le Diable qui ose mettre en jeu sa sécurité et celle des autres, qui n'est qu'un « aventurier », s'oppose radicalement à l'humanitarisme déterministe de notre temps.

Dans les médias, échos de toute société, devenus lieux de prose ou d'images grises en dépit de la violence chromatique des illustrations, la polémique s'est en quelques décennies considérablement atténuée. Le pamphlet se fait rare et nul ; l'envoi, le concetto, l'attaque ne font plus partie des mœurs admises. La moindre admonestation fait l'objet de plaintes en diffamation. La sphère où s'exercent les discours publics se veut, à l'image de l'univers propret de la publicité commerciale, « gentil », « humain », etc. La disparition de la légimité du conflit dans les médias correspond à la montée d'un académisme humanitaire qui rend tous les discours ternes. Ce psychisme trahit un désir asthénique de concensus niais. La peur de tout conflit, le rêve de fraternalisme ne correspondent d'ailleurs pas à des sentiments « communautaires », mais à un profond égoïsme. Il s'agit d'être « bien » avec tout le monde, mais en même temps de préserver son hédonisme individuel. Au pôle altruisme/combat, caractéritique du psychisme communautaire, s'est substitué le pôle égotisme/universalisme pacifique. Alors qu'une mentalité agonale va de pair, généralement, avec l'altruisme envers les proches, toujours peu nombreux, les pacifismes et les fraternalismes humanitaire modernes sont le fait d'individus profondément « embourgeoisés », c'est-à-dire très pénétrés de la mentalité obsidionale du consommateur et de l'*homo œconomicus* calculateur. La morale marchande de l'*intérêt* justifie d'ailleurs par des principes humanistes une horreur du conflit et un fraternalisme général dont le véritable fondement n'est pas éthique, mais économique, c'est-à-dire assis sur la crainte qu'un conflit ne vienne perturber le cours normal du confort individuel et du « bien-être », garantis par la technocratie.

La *démocratie technocratique* se veut alors « consensuelle » et prétend subsituer aux antagonismes idéologiques et aux luttes politiques une homogénéité, fondée non sur la

«persuasion» (c'est-à-dire sur la victoire d'une opinion sur une autre au terme d'un affrontement), mais sur la neutralité de l'administration technique des choses. La philosophie anti-polémique du monde, qui regarde ce dernier comme une mécanique apaisée, sans aléas et sans histoire, se reproduit très exactement dans la transparence technocratique ; pour cette dernière, la société doit prendre la forme d'une « machinerie qui tourne rond » ; ce n'est plus le conflit ou l'aléa qui sont générateurs d'idées, de vie, d'innovations, dans la perspective de la démocratie technocratique, mais, tout à l'inverse, l'ordre calme et programmé d'une immuable nature des choses. L'ordre est censé reproduire l'ordre, éternellement. Nous pensons pour notre part que l'ordre, entendu dans ce sens non-conflictuel, est une notion chimérique. L'ordre n'est qu'une suite dynamique de désordres, dont chacun génère un ordre bientôt détruit à son tour. L'évolution biologique comme l'histoire des sociétés suivent bien un tel procès : le conflit pertube un ordre ; au terme d'un autre conflit, un nouvel ordre apparaît, à son tour objet de concurrence. La cohérence globale du tout naît des équilibres conflictuels, des conflits-coopérations - pour reprendre l'expression appliquée à la vie économique par François Perroux - entre les partis. En méconnaissant ce « principe d'ordre » et en négligeant la fécondité du désordre conflictuel, la démocratie technocratique ne fera pas cesser le conflit (de même que l'égalitarisme ne met pas de terme aux inégalités), mais elle se prépare à en être au contraire la victime. Pour dominer le fait conflictuel, il faut non seulement l'admettre, mais l'intégrer, et, plus encore, s'y intégrer. Les deux notions parentes d'évolution et de conflit sont au contraire, dissociées par les idéologies du progrès et du *développement*. L'*entropie*, caractéristique du monde actuel et de sa civilisation mondiale, est le fait de ce progressisme dont une des principales finalités est d'éliminer de la scène de l'histoire les compétitions entre les peuples, les affrontements politiques et géopolitiques, les divergences culturelles. Mais apparaît aussi un faux différentialisme qui n'envisage les pluralités que sous l'angle folklorique de la cohabitation non-concurrentielle, de l'addition égalitaire de secteurs juxtaposés. La pluralité véritable, vivante, est à l'inverse un tissu d'oppositions, de stratégies contraire, d'antagonismes.

Au delà des causes directement sociales, le refoulement du conflit s'explique par la grille judéo-chrétienne sur

laquelle se sont construites les mentalités et les idéologies modernes. Dans la perspective biblique, le caractère polémique de la vie est envisagé comme un malheur dont l'objet du salut est précisément de nous délivrer. L'existence pécheresse, vallée de larmes de l'ici-bas, a été fondée par un conflit —le meurtre d'Abel par Caïn — qui est venu troubler l'harmonie pacifique de l'âge d'or. L'histoire humaine se confond alors avec celle du rachat d'une humanité originelle, condamnée à la différence concurrentielle et à l'affrontement entre les peuples, mais aussi au travail, envisagé comme lutte contre une nature qui dérobe ses bienfaits. Les valeurs de puissance, de victoire, etc. sont confondues avec des manifestations dérisoires d'orgueil, des défis envers un Dieu radicalement séparé du monde terrestre, c'est-à-dire des lois polémiques de la vie. La seule légitimité du conflit est celle de la *guerre apocalyptique,* le dernier combat, celui qui se fonde sur une « causalité diabolique », le conflit destiné à exterminer l'ennemi de Dieu, l'ennemi absolu.

Une telle structure mentale prépare les esprits à deux types de sentiments, que nous retrouvons dans toute l'histoire occidentale. Le premier, c'est la *mauvaise conscience ;* en effet, ainsi invalidé, le conflit, quelle que soit sa nature, guerre ou querelle, va se trouver mal vécu. Les pulsions agressives comme les nécessités de la défense et de la sécurité vont entrer en contradiction avec la morale. Paradoxalement, les forces conflictuelles ne vont pas être inhibées mais perçues comme péchés, et, à ce titre, se trouveront débridées, puisqu'aucun ordre social ne les intégrera, ne leur fournira de normes. A moins — et c'est le deuxième cas — que le conflit ne soit reconnu comme croisade, guerre sainte ; ce qui aura pour effet de briser toute codification morale et d'encourager le fanatisme. Se battant pour la *vérité* et non « par jeu » ou « par habitude », les hommes en proie à une telle mentalité retrouvent une agressivité pulsionnelle ; paradoxalement, le conflit devient « inhumain ».

Il est intéressant de constater que notre civilisation a vécu les conflits les plus meurtriers lorsque ceux-ci étaient provoqués par les religions ou les idéologies universalistes, humanitaires, pacifistes, etc. Les monothéismes de l'Amour absolu ou du fraternalisme dogmatique donnent très classiquement lieu au fanatisme guerrier. Lorsque l'ennemi est l'ennemi absolu, le non-homme, le « fauteur de guerre », le dernier

coupable à éliminer avant la paix universelle — schéma commun par exemple au christianisme et au communisme — le conflit devient croisade meutrière. Des guerres de religions aux génocides du XXe siècle, la responsabilité du christianisme ou des idéologies qui en dérivent est majoritaire. Ils ont donné lieu dans l'histoire à plus de guerres et de destructions de populations que les systèmes politiques et religieux qui ignoraient l'humanisme égalitaire et qui reconnaissaient le conflit comme légitime. Comme l'esclavage qui a duré jusqu'en plein XIXe siècle au sein de la grande démocratie puritaine et biblique d'outre-atlantique, les guerres les plus âpres de notre temps sont directement le fait de la conjonction des monothéismes, visions du monde qui ont en commun de se proposer comme finalité la réalisation d'un univers de fraternité absolue, de résolution définitive des antagonismes, et qui placent au sommet de leur échelle des valeurs le bonheur individuel. Une plus grande tolérance se remarque au contraire de la part des idéologies qui placent au sommet de leur échelle de valeurs l'esprit de puissance du groupe. La tolérance et le réalisme gouvernent en effet leurs stratégies, que certains qualifient de « cynisme » ; les rapports de force sont moins meurtriers que les lois morales. Et de nos jours, qui ne sait pas que seul l'« équilibre de la terreur », c'est-à-dire la croyance dans la possibilité du conflit et la détermination de le mener, a pu, jusqu'à présent nous préserver de l'holocauste nucléaire ?

A l'encontre des tabous philosophiques et des croyances politiques de notre temps, donc de manière très inactuelle, mais en même temps en accord avec les développements scientifiques les plus récents, de la polémologie à l'éthologie, mieux vaut, selon nous, se faire de la vie une vision conflictuelle et tenter d'intégrer le conflit dans les relations sociales et politiques, sans caresser l'espoir irréel de le faire cesser un jour.

Il faut reconnaître que le conflit est créateur de socialité, qu'en son sein se tissent les liens communautaires par les regroupements et les polarités qu'il crée. Qu'il soit agonal, comme dans la rivalité, la concurrence ou la querelle, ou polémique et susceptible d'aller jusqu'à l'enjeu de la vie, comme dans la lutte politique, militaire ou religieuse, le conflit mobilise les sentiments et intensifie les appartenances. La sociologie des entreprises, pour ne citer que cet exemple, a bien mon-

tré le rôle régulateur des conflits et des concurrences internes, et même leur fonction de stimulation du travail lorsqu'une équipe est en concurrence ou en désaccord avec une autre sur un objectif. Le conflit demeure positif et « structurant » tant qu'une autorité sait l'arbiter et le maintenir en deçà du seuil où il désintègrerait tous les rapports.

Il faut rappeler à ce propos tout l'apport de l'éthologie moderne sur le chapitre de la fonction de l'agressivité et du conflit qui constituent, dans notre phylogenèse, le principal facteur d'organisation sociale. L'agressivité intraspécifique, l'inimitié (et l'amitié qui en résulte en contrepartie), l'opposition polémique de groupe à groupe etc., caractérisent le comportement des primates et fondent leurs liens sociaux. Les hommes ne possèdent pas à cet égard de « conscience d'espèce », et notre héritage génétique nous pousse à entrer en conflit avec nos congénères, pour nous définir comme pour agir. Un groupe humain se définit d'abord *contre* un voisin qui le menace, qui *doit* le menacer, et tend même à polémiser de manière anthropomorphe les défis du milieu et les obstacles dressés par la nature. L'homme cherche les agressions auxquelles il a besoin de répondre par une contre-agression et organise son amour ou son amitié en fonction d'une « défense » des objets de ces derniers contre l'inimitié ou la menace de tiers. La dimension agonale (conflit contenu) des rapports humains structure la vie intérieure des groupes, tandis que leur dimension polémique (menace de légitimité de la mort) détermine les appartenances « politiques ». A cet égard, la polarité ami-ennemi trouve ses racines immédiates dans l'anthropologie et la biologie éthologique. La sociologie du conflit ou la science politique nous semblent mutilées si elles ne s'appuient pas sur l'étude phylogénétique du comportement conflictuel et de ses fonctions ; il en va de même naturellement de la polémologie. De même que la concurrence intraspécifique est le facteur central de l'évolution, de même, le conflit demeure un comportement axial sans lequel on ne pourrait rendre compte ni des faits sociaux, ni des faits politiques, ni de l'histoire. Konrad Lorenz rejoignit, on le sait, Héraclite pour reconnaître que le conflit était la matière même de la vie, son principe déterminateur. La concordance des conceptions du monde non-chrétiennes, de l'Inde à la Grèce, pour admettre le conflit comme partie structurante du réel et pour l'intégrer dans les cosmogonies est aujourd'hui totalement validée par les sciences de la vie. La philosophie et

l'anthropologie anti-conflictuelles du christianisme et des idéologies occidentales se voient infirmées, et les visions du monde « païennes » se révèlent paradoxalement plus adaptées au nouvel esprit scientifique que la rationalité harmoniciste de l'égalitarisme.

Ainsi, toute entière organisée autour du refus du conflit, projettant de l'éradiquer définitivement de l'espèce humaine, la civilisation occidentale, prolongement du christianisme, s'instaure comme figure centrale du Déclin. La Jérusalem céleste, déclin de l'ici-bas, déclin de la vie, est bien en train de descendre sur terre

LE DÉCLIN COMME DESTIN

En apparence l'erreur d'Oswald Spengler fut immense : il annonçait pour le XXe siècle le *déclin de l'Occident*, alors que nous assistons tout au contraire à l'assomption de la civilisation occidentale, à l'occidentalisation de la Terre, à la généralisation de cet « Occident » auto-instauré comme culture du genre humain, dont, suprême paradoxe, les nations néo-industrielles de l'Orient constitueront peut-être d'ici peu l'avant-garde. En apparence toujours, c'est au *déclin de l'Europe* que nous sommes conviés. Montée en puissance de l'Occident et perte de substance de l'Europe : les deux phénomènes sont sans doute liés, l'un entraînant l'autre. Tout se passe comme si, après avoir accouché de l'Occident, répandu aujourd'hui sur toute la planète, l'Europe épuisée entrait dans un nouvel âge sombre.

La thèse ici présentée sera simple : l'Occident n'est pas « en » déclin — il est au contraire en expansion — mais il est *le* déclin. Et il l'est depuis ses fondements, depuis son décollage idéologique au XVIIIe siècle. L'Europe quant à elle, n'est qu'en *décadence*.

Déjà, parle l'éthymologie : l'« Occident » est le lieu où le soleil se couche. Et, dans son essence, la civilisation occidentale, apparent mouvement ascendant, se confond en réalité avec une métaphysique du déclin, un dépérissement du principe solaire qui, superficiellement, semble la fonder. Ce déclin intrinsèque qui est la loi de l'Occident n'est pourtant pas

facile à déceler tant il est empreint de paradoxes.

Premier paradoxe : alors que l'*idéologie occidentale* entre dans son déclin — déclin des théories progressistes, révolutionnaires, démocratistes etc. — la *civilisation occidentale* connaît, même sur le plan politique, une expansion irrésistible de ses régimes économiques et politiques, qu'ils soient socialistes ou capitalistes, au détriment des traditions locales de souveraineté et de culture. Deuxième paradoxe : alors que l'*Europe* semble entamer, hélas, en tant qu'ensemble continental, un dépérissement dans un nombre impressionnant de domaines, l'*Occident* qui constitue, pour Abellio comme pour Heidegger, le fils métaphysique et géopolitique de cet Europe, explose à l'échelle de la planète entière. Troisième paradoxe : alors qu'au sein même de notre culture, nous vivons l'implosion du sens, le déclin des grandes valeurs constituantes, l'effondrement des ressorts spirituels, nous assistons en même temps à la montée en puissance de la partie matérielle de notre culture, de sa « forme », c'est-à-dire de ses manifestations technologiques et scientifiques qui sont en passe de détenir le règne absolu de la Terre.

La civilisation technique et économique qui, partie d'Europe et d'Amérique du Nord, gagne la planète entière, ne peut pas sérieusement être confondue avec un fait de « décadence ». Les historiens nous ont montré, par exemple, que la fameuse « décadence de l'Empire Romain », trop souvent et à tort comparée avec notre situation, s'accompagnait d'une régression des « formes » de civilisation : techniques, institutions, villes, infrastructures, échanges, etc.

Toujours de plus en plus de routes, d'usines, d'avions, d'écoles, d'hôpitaux, de livres, de pollution et d'êtres humains. Troisième paradoxe : plus la « structure » explose, moins ses assises idéologiques et morales semblent assurées. On assiste en parallèle à une *explosion* des formes de civilisation, et à une *implosion* des valeurs, des idéologies et surtout de tous les fondements moraux et spirituels qui confèrent un « sens » englobant aux sociétés.

Quatrième paradoxe : si l'on se contente même de considérer le secteur de la pure économie, on observe une crise des mécanismes mondiaux de libre-échange commerciaux et monétaires, mais en même temps une irrésistible progression

des technologies et de l'organisation commerciale et scientifique de l'humanité. Cinquième paradoxe : à l'heure où l'effondrement des taux de fécondité *partout dans le monde* (commencé en France au XVIIIe siècle et dans le Tiers-monde ces dernières années) n'a encore donné lieu à la dénatalité que dans les seuls pays industriels, la population mondiale, du fait d'une loi arithmétique simple à saisir, continue de croître à un rythme exponentiel (8).

Ces cinq paradoxes sont inquiétants. Au lieu de vivre des déclins globaux et linéaires comme les autres civilisations qui nous ont précédés, nous subissons ce que l'on pourrait nommer un « déclin *emboîté* dans une expansion ». Comme si la civilisation occidentale était une machine devenue folle, son *centre implose tandis que sa périphérie explose.* L'Europe régresse, l'Occident se répand. Le sens disparaît, les formes croissent. Le « sang » s'évapore, mais les veines se ramifient en réseaux de plus en plus vides. De moins en moins de cerveau, mais de plus en plus de corps et de muscles. De moins en moins d'humanité, mais de plus en plus d'hommes. De moins en moins de cultures, mais de plus en plus de civilisation. Tout cela ressemble étrangement à une prolifération cancéreuse. Un cancer, en effet, c'est le déclin de la différenciation qualitative des cellules au profit du triomphe de la reproduction quantitative.

La logique profonde de l'Occident, à travers l'égalitarisme social, la conversion de toutes les cultures aux mêmes modèles politiques et économiques, à travers la rationalisation de l'existence que ne peuvent même pas éviter les régimes qui, dans leurs doctrines, la combattent, c'est depuis ses fondements la *réduction de l'organique au mécanique.*

Le suprême paradoxe de l'Occident, c'est que son assomption est, sous l'apparence de la croissance et de la juvénilité, une *entropie,* c'est-à-dire une homogénéisation croissante des formes de vie et de civilisation. Or, la seule forme véritable du déclin, comme nous l'enseignent l'astrophysique et la biologie, c'est précisément l'entropie : croissance cancéreuse des cellules indifferenciées ou, selon le deuxième principe de la thermodynamique, déperdition d'énergie par homogénéisation. De ce point de vue, l'*essence de l'Occident, c'est le déclin,* puisque sa raison d'être est l'uniformisation des formes-de-vie humaines. Et l'*essence du « progrès », c'est l'entro-*

pie. La multiplication explosive des technologies vient masquer ce déclin à ses propres protagonistes, exactement comme, dans le processus tragique de rémission des cancéreux, la prolifération des cellules indifférenciées donne, pour quelques temps, l'illusion de la santé et de la croissance organique. L'Occident est un vieillard qui se prend pour un adolescent.

Mais, dans la mesure où cette civilisation occidentale entre dans son « troisième âge », connaît à la fois un triomphe de ses *formes,* de ses quantités, de son expansion statistique et géographique mais un épuisement de son sens, de son idéologie, de ses valeurs, on peut se demander si elle n'est pas au bord de la *résolution* de ce déclin qu'elle porte en elle. Hypothèse : ce serait toute la Terre alors qui entrerait dans le temps du déclin, puisque, pour la première fois, toute une civilisation l'unifie, une civilisation minée de l'intérieur. La civilisation occidentale ressemble aux arbres de Paris : ils continuent à pousser alors même qu'ils sont rongés.

On peut considérer que l'uniformisation de la Terre entière sous la loi d'une seule civilisation — politique, économique et culturelle — est un processus bio-cybernétique, puisqu'il s'agit, comme le montrèrent Lupasco et Nicolescu, d'une homogénéisation d'énergies. Pour l'instant cette entropie est « expansive » ; elle sera un jour, comme toute entropie dans sa phase n° 2, implosive. Et n'allons pas croire, comme l'imagine Lévi-Strauss, que de « nouvelles différences » et de nouvelles hétérogénéités puissent surgir *au sein* d'une civilisation mondiale devenue occidentale (9). Il ne s'agirait que de spécificités superficielles, des folklores ou des « variantes ». Et, dans la mesure où cette accession historique de l'humanité à une seule et même civilisation occidentale, démocratique, prospère, individualiste et égalitaire constitue le projet des idéologies du Progrès depuis plus d'un siècle, qu'elles soient socialistes ou libérales, ne doit-on pas se demander si l'idée même de Progrès ne serait pas la figure centrale du Déclin ? La matière et l'essence du Progrès, c'est l'accès de tous les hommes à la même condition et à la même morale sociale, réputée universelle. En ce sens, les doctrines progressites, sécularisant les religions monothéistes de la vérité révélée, entament un processus de fin de l'histoire, de fin des histoires de chaque peuple.

Nous entrevoyons cette fin de l'histoire aujourd'hui : statu-quo planétaire par la menace thermonucléaire, condominium soviéto-américain sur le monde qui gèle les indépendances nationales, « gestion » techno-économique et financière d'une économie mondiale qui uniformise les modes de production et de consommation, etc. On ne cesse de dire, après Alvin Toffler, que nous entrons dans la « troisième révolution industrielle » ; c'est vrai, mais ne perdons pas de vue néanmoins cet étonnant paradoxe : au fantastique bouleversement des formes socio-économiques correspond la glaciation des formes politiques et « historiques ». Nous vivons une « mutation immobile ». Tout vibre (technologies, rapports sociaux et économiques) mais rien ne « bouge » (géopolitique) ; ou plutôt rien ne bouge encore. Et, comme la conscience historique, les idées et les valeurs, elles aussi, congèlent.

Derrière son triomphe, la civilisation occidentale voit aujourd'hui son ressort brisé : ses mythes fondateurs et ses idéologies dépérissent et se sclérosent. Le progressisme, l'égalitarisme, le scientisme, le socialisme ont désenchanté leurs partisans et ne mobilisent plus les énergies. Les modèles politiques d'une civilisation quantitative, tout entière fondée sur l'économie, ont produit à l'Est le totalitarisme tyrannique, à l'Ouest le totalitarisme doux et despotique de la société de consommation prévu par Tocqueville, et dans le Tiers-monde, l'ethnocide et le paupérisme de masse, ce dernier masqué par la triste mystique du « développement ». Devenues anti-révolutionnaires, les idéologies occidentales, à l'image de cette civilisation néo-primitive qu'elles représentent, convergent aujourd'hui dans un social-libéralisme tiède, cynique, sans projet, gestionnaire, inessentiel, rassemblé autour de la vulgate académique des « Droits de l'Homme », dont Claude Polin a bien montré l'inanité et l'inefficacité (10). Privée de toute transcendance, organisée dans son principe autour du rejet de toute référence au spirituel, la civilisation occidentale est l'organisation technico-rationnelle de l'athéisme. Or, mutilée de ses dieux, quels qu'ils soient, une culture humaine se condamne à terme, même si, par ailleurs brille l'éclat de Mammon, même si l'accumulation technologique, la progression nominale des revenus ou les « progrès de la justice sociale » donnent l'illusion de la vitalité.

Mais cette ascension de l'économie et de la technique, au nom de quoi la prendre pour une amélioration ? Il est facile

de démontrer, par exemple, que les processus mentaux de la société de consommation, *même* du point de vue de l'intelligence gnoso-praxique et technicienne, ne sont pas nécessairement plus élaborés que ceux des sociétés traditionnelles. La société technicienne voit, concrètement, décliner l'incorporation de « spirituel » (Evola) ou d'« être » (Heidegger), et même peut-être aussi d'intelligence dans ses formes de vie (11). Et, paradoxalement, puisque le monde, contrairement aux vues chrétiennes n'est pas dualiste mais associe dans une apparente contradiction ce qu'il y a de plus immatériel et ce qu'il y a de plus biologique dans la même unité organique et vitaliste, il n'est pas étonnant qu'au déclin spirituel corresponde aussi le déclin de l'esprit de lignage, le déclin démographique. Conscience biologique et conscience spirituelle sont liées.

La séparation opérée par le dualisme chrétien entre Dieu et le monde a profondément marqué la civilisation occidentale, rompant avec l'unité du transcendant et de l'immanent de la tradition héllénique. Pénétrant l'inconscient collectif et les formes de civilisation, ce dualisme a progressivement donné lieu à un *désenchantement* et à une désacralisation du monde, à une civilisation schizophrène : d'où les séparations mutilantes entre l'Etat-Père-et-Juge et la société, entre la Loi et le peuple, entre les rationalités du libéralisme et du socialisme et l'élan vital « aveugle » (mais donc clairvoyant parce qu'« obscur ») des civilisations, entre l'individu érigé en monade et ses communautés, entre la légimité apparente de l'Occident, c'est-à-dire cette « démocratie » dont tous (tyrans compris) se réclament sans en percevoir le sens, et les aspirations réelles des populations, entre la Technique figure dominante du temps, et l'idéologie.

Ces deux derniers points méritent des précisions. Le divorce entre la Technique, aujourd'hui prosaïque et désenchantée et l'idéologie fut souvent mal compris, notamment par Spengler et Jünger. Ce n'est pas, selon nous, la Technique qui constitue la cause du matérialisme, de l'uniformisme et de la déspiritualisation de l'Occident ; mais c'est l'idéologie occidentale elle-même qui a fait de cette Technique le moteur de sa logique mortifère. La Technique est *désenchantée* et non *désenchantement* dans son essence. La raison en est ce divorce entre l'essence de la Technique qui est, comme le vit Heidegger, poétique, lyrique, faustienne, donc spirituelle et « artistique », et les idéologies dominantes en Occident qui

n'assignent à cette Technique que le prosaïsme mécanique de la domestication par le bien-être et la finalisent comme « technologie du bonheur individuel ». Si la fusée Ariane ne fait pas rêver alors qu'elle le devrait, qu'elle devrait représenter pour notre imaginaire la « transfiguration des dieux », c'est parce que sa finalité est la retransmission des émissions de télévision, c'est-à-dire l'expression du « banal » le plus plat.

Et lorsque Gilbert Durand en appelle à la renaissance des ombres de l'imaginaire, seules capables peut-être d'affronter le désenchantement de la techno-société de consommation, ce n'est pas dans la consommation du passé, dans les musées, dans les études, dans les nostalgies, dans les mythes mis en fiches informatiques qu'elles pourront être retrouvées. C'est paradoxalement dans la contemplation brute des ordinateurs eux-mêmes, dans les fusées et les centrales, bref dans une Technique qui porte en elle le plus grand potentiel de rêve que l'humanité ait pu trouver et qui est aujourd'hui neutralisée, déconnectée, par des idéologies et des modèles sociaux tout entiers dominés par la petitesse domestique et la froide logique comptable des bureaucraties.

La deuxième conséquense grave du dualisme occidental porte sur le divorce entre le régime politique officiel (la fameuse « démocratie ») et la manière dont ce régime est concrètement ressenti, est socialement vécu par les prétendus « citoyens ». Nous ne pouvons ici qu'énumérer sans les développer les effets de ce divorce : non-représentativité radicale de la classe politique, toute-puissance des féodalités minoritaires (corporations syndicales, médias, réseaux banquaires, corps technocratiques), simulacre de participation électorale des citoyens au pouvoir par le caractère inessentiel des enjeux des scrutins, volonté constante des partis politiques de détourner à leur profit l'opinion réelle du peuple, etc. *Plus que jamais*, l'opposition entre pays réel et pays légal demeure la règle. Fondé sur la souveraineté du peuple, l'Occident l'établit moins encore que les sociétés traditionnelles tant décriées comme tyranniques. Dans cette affaire, le plus grave n'est pas l'absence de « démocratie » (mieux vaudrait à tout prendre un pouvoir qui reconnaisse officiellement l'impossibilité de la démocratie et qui fonde la souveraineté sur — par exemple — une autocratie sacralisée) mais la schizophrénie endémique, le mensonge permanent d'un système de pouvoir qui, à l'Est comme en Occident, tire sa légitimité d'un principe (le Peuple

souverain) qui non seulement n'est pas appliqué, mais dont la principale préoccupation des classes dirigeantes est d'en interdire l'application.

En effet, que craignent et que combattent *le plus* les partis, les syndicats, les grands corps, les médias progressistes, (et en URSS le PCUS) sinon la *démocratie directe,* sinon le césarisme référendaire où l'avis brutal du peuple s'exprime sans ambage ? Et pourquoi redoutent-ils tant ce peuple ? Parce qu'ils savent bien que dans ses profondeurs l'humanisme, l'égalitarisme éclairé, le cosmopolitisme déraciné n'ont pas de prise. Ils savent qu'au sein du peuple « ignorant », livré à lui-même sans l'encadrement des « élites » syndicales, partitocratiques et journalistiques, vivent toujours des valeurs et des aspirations qui ne correspondent pas à ce que les scribes, les technocrates, les politiciens et les prêtres attendent.

Ceux-là, qui tiennent la position d'« élites européennes » mais qui n'en n'ont pas la carrure, en proie au vide intellectuel et idéologique, se rallient comme à une bouée de sauvetage à la vulgate occidentale. La « droite » et la « gauche » politique font converger leurs discours appauvris dans le même atlantisme socio-libéral. Avec impudence, la gauche française, après l'échec prévisible de son « socialisme », accomplit les funérailles discrètes de celui-ci et se nomme porte-parole du capitalisme et de l'individualisme, abandonnant définitivement tout discours révolutionnaire. Ainsi naît, sur le plan idéologique comme sur le terrain politicien, une « *gauche-droite* », nouveau parti unique des démocraties occidentales, qui communie dans l'atlantisme, la défense de l'Occident (thème jadis des crypto-fascistes), le reaganisme, la philosophie sommaire des Droits de l'Homme et le conservatisme.

Cette « gauche-droite » idéologique et politique ne se caractérise pas seulement par son occidentalisme mais par sa dérive *anti-européenne* masquée par un anti-soviétisme primaire et un discours apparemment pro-européen. Il s'agit de nier toute spécificité et toute indépendance à l'Europe en la désignant comme simple zone (et comme bouclier) de l'Occident atlantique (12).

Or il se trouve que, pour la première fois sans doute dans son histoire, l'Europe n'a plus les intérêts de l'Occident (culturels, géopolitiques et économiques) et qu'un *décou-*

plage de l'Europe et de l'Occident américanomorphe est devenu nécessaire. C'est précisement parce qu'elle participe exclusivement de la civilisation occidentale — qui fut jadis européenne mais qui ne l'est plus — que l'Europe est entrée en *décadence.*

Les figures de la décadence européenne sont connues. Rappelons-les pour mémoire : cette civilisation qui est toujours virtuellement la plus dense et la plus puissante de la Terre, gît, comme Gulliver enchaîné, démembrée par le condominium soviéto-américain. Privée d'indépendance politique, futur champ clos d'un affrontement entre les deux Super-Gros, l'Europe vit avec la perspective de son génocide nucléaire. Le « jour d'après » ne concerne pas, en réalité, nos deux protecteurs. Victime d'une guerre économique qui la désindustrialise, en proie au centre à la colonisation et à l'occupation et, à l'ouest, à la déculturation et à l'exploitation, l'Europe est également en chute démographique. Dans tous les domaines, après avoir explosé, l'Europe comme un trou noir, implose. Elle entre, comme après la chute de Rome, dans un nouvel âge sombre.

Mais la *décadence européenne* est moins grave et n'apparaît pas de même nature que le « déclin explosif » qui porte l'Occident. Ce dernier, répétons-le, est *le* déclin ; il porte en lui le dépérissement de toutes choses. Le déclin d'un organisme est sans rémission, parce qu'il touche ses fondements et son principe. L'Occident a un principe, abstrait, c'est l'*idéologie* (américanisme ou soviétisme, tous deux sécularisations du christianisme). Or l'Europe n'est pas un principe, mais un *peuple,* une civilisation, une histoire, de nature vivante et organique et non pas mécanique. En ce sens l'Europe n'est qu'en *décadence.* Elle traverse un âge sombre dont elle peut se remettre. Elle est malade et peut se guérir par auto-métamorphose, alors que l'Occident est inguérissable parce qu'il ne peut pas se métamorphoser, parce qu'il obéit à une logique linéaire, ignorant tout polymorphisme. Comme le formule l'historien Robert Steuckers, *l'Occident américain est l'alliance de l'Ingénieur et du Prédicateur ; l'Occident soviétique est l'alliance de l'Ingénieur et de l'Idéologue.* Or l'Idéologue et le Prédicateur perdent, en ce moment même, leur légitimité, leur mystique, leur enchantement. Le travail de l'Ingénieur, qui n'était fondé que sur la corde raide de leurs discours et qui continue, pour un temps encore, par effet inertiel, son proces-

sus, est condamné à terme parce qu'il n'est plus alimenté. *L'Europe, en revanche, est l'alliance de l'Ingénieur et de l'Historien.* Le discours de ce dernier, irrationnel, fondé sur les profondeurs de l'imaginaire, peut sans doute entrer en crise comme aujourd'hui, mais il est inépuisable parce qu'il peut se régénérer selon le principe dionysiaque de perpétuelle efflorescence.

L'Europe n'est que provisoirement lié au discours occidental. Ses «principes de vie» sont multiples : un peuple ne doit pas son existence, à l'inverse de l'Occident américain ou soviétique, à un mécanisme idéologique, à une légitimité «politique» qu'il faut sans cesse justifier, ou, pire encore, à la logique quantitative de l'économie. Pour survivre un vrai peuple — cas de l'Europe et de nombreuses civilisations du «Tiers-monde» — n'a rien «à prouver». L'Occident, lui, doit sans cesse «prouver» ; or, c'est précisément ce qu'il ne peut plus faire...

La décadence de l'Europe est liée aux *effets* de la civilisation occidentale, qu'il s'agisse de l'américanisme et du soviétisme. Mais, paradoxalement, le déclin déjà commencé de cette civilisation, même si dans un premier temps paraît être la cause de la décadence européenne, sera, dans un second mouvement, la condition d'une régénération de la culture européenne.

La condition d'une renaissance européenne doit être trouvée dans une auto-métamorphose comme notre histoire en connut plusieurs : abandon des idéologies occidentales et naissance de nouveaux fondements que nous ne connaissons pas encore, qui ne peuvent être qu'irrationnels et spirituels, et qui, eux aussi, n'auront qu'un temps.

Mais la civilisation normalisée, ayant transformé en morale prosaïque et réglementaire ses propres principes spirituels fondateurs, ne laisse plus d'espace à la création de valeurs mobilisatrices. Le narcissisme devient la destinée d'individus qui s'isolent dans le présentisme face à une société devenue autonome, dont les normes n'ont d'autres fins qu'elles-mêmes. Dans ces conditions, peut-on considérer comme un «retour du sens», comme une réponse spontanée de la société aux structures normalisatrices, les multiples manifestations contemporaines qui, dans leurs «explosions»,

font apparemment échec à la transparence rationnelle des discours et à la froideur des mécanismes techno-économiques ? Les phénomènes récents de libéralisation des mœurs, l'inventivité des groupes qui viennent en « décalage » où la sociologie pense découvrir de nouveaux types de rapports humains, le mouvement diffus de réenracinement culturel qui semble annoncer un réveil des cultures populaires contre la culture marchande de masse, etc. tout cela augure-t-il un renouveau d'un « paganisme social » contre la normalisation des Etats-Providence ? Ou bien n'assistons-nous pas à la naissance de « soupapes de sécurité », comme des porosités dans le corps de la norme par où s'échapperaient, en quantités programmées, des énergies virtuellement dangereuses qui se verraient récupérées et neutralisées, transformées en « distractions », reproduites comme « loisirs » ? Il est difficile de répondre. Cependant on ne peut s'empêcher de noter que notre époque voit coexister deux phénomènes inverses, l'un de renforcement des normes techno-économiques, l'autre de libération des morales privées. L'hétéronomie sociale répond à l'autonomisation des règles *non-économiques* d'existence. Ce parallélisme, qui n'est pas forcément un hasard, nous incite à considérer très attentivement la fonction des mouvements de libération et d'innovation des mœurs, sans cependant négliger les espoirs qu'ils peuvent aussi susciter. Quoiqu'il en soit, pour répondre à ce désir de normalité, devenue normalisation effective, où nous enferme l'idéologie occidentale, je suis enclin à fonder plus d'espoir sur les *peuples* que sur les *sociétés*, ces peuples que mettent en branle non pas des « vibrations » de mœurs mais des mouvements de l'histoire. Or l'Europe, avant d'être une société, n'est-elle pas d'abord un *peuple ?*

Paradoxalement, la chance de l'Europe réside peut-être dans sa vieillesse qui peut se transformer en jeunesse l'Europe touchée la première par la civilisation occidentale, réagira peut-être la première contre elle. En ce cas, *la décadence serait un facteur d'anti-déclin,* et la sénescence, un facteur d'expérience et de rajeunissement : revenus de tout, désenchantés, les *néo-européens* des jeunes générations qui, dans leur « docte ignorance », ne veulent même plus savoir ce que politique, démocratie, égalité, Droits de l'Homme, développement, etc. signifient, qui ne *croient* plus dans le prométhéisme vulgaire des mystiques socialistes ou capitalistes, reviennent, du fait de cette apparente dépolitisation, aux

choses essentielles : « nous ne voulons pas mourir, avec notre peuple, écrasés par une guerre atomique en Europe dont les enjeux ne sont pas les nôtres ; nous ne voulons pas nous "engager" auprès d'une droite ou d'une gauche, d'un occidentalisme ou d'un soviétisme qui ne sont que les visages faussement antagonistes du même totalitarisme». Ce discours est fréquent dans la jeunesse. Tant mieux ; c'est celui de l'« Anarque» d'Ernst Jünger. C'est un discours révolutionnaire et engagé sous des apparences de désengagement et d'incivisme. C'est l'attitude des neutralistes allemands qui n'expriment nullement une démission, mais une prodigieuse énergie, l'éternelle ruse du peuple qui sait qu'on peut se relever d'un « régime politique» mais pas d'un holocauste.

La renaissance arborescente, rusée ou inconsciente, des vitalités populaires de toutes natures contre l'ordre froid des planificateurs ou des libéraux, des centralisateurs ou des décentralisateurs, des politiciens, des « humanistes», des prêtres, des professeurs, des socialismes, des libéralismes, des fascismes, — et même des « anarchismes»... —, contre les règlements, les réseaux, les programmes et les circuits, contre l'égalité et l'inégalité, la justice et la tyrannie, la liberté et l'oppression, la démocratie et le despotisme, la société permissive ou le totalitarisme, bref contre tous ces *faux contraires,* ces fausses fenêtres des idéologies occidentales dont le dessein commun est, comme jadis Moïse, d'imposer leur Loi contre la vie et le réel, cette renaissance donc, constitue aujourd'hui, notamment dans les jeunes générations, la principale force de l'*anti-déclin.* En dehors des Etats et des institutions officielles des pays occidentaux qui sont devenus aujourd'hui des forces de dépérissement, il faut parler d'une résistance populaire. Résistance aux décadences, au social-étatisme, aux plats pré-cuisinés des angélismes humanitaires et des croyances progressistes, résistance de la sagesse dionysienne face à la folie prométhéenne des niveleurs, résistance multiforme dont l'indifférence croissante envers la politique n'est qu'un aspect.

Ce vitalisme social n'est pas un désengagement, mais un *engagement.* Dans un monde où tout ce qui se veut *légitime* et *institué* en appelle au narcissisme de masse, au travail aliéné, au présentisme, au machinisme, au déracinement, de nouvelles énergies apparaissent spontanément et,malgré les pressions des pouvoirs et des pédagogies osent « faire de la musique sans solfège».

Fils de la décadence, les néo-européens, nouveaux barbares, ne connaissent même plus la vulgate du moralisme humanitaire occidental. C'est là l'effet pervers — et de notre point de vue positif — du déclin de l'éducation culturelle en Europe : sous prétexte d'égalité et d'universalisme, l'idéologie dominante a négligé l'enseignement de la culture élitaire. Mais elle a jeté le bébé avec l'eau du bain. Les jeunes générations se retrouvent peut-être déculturées, privées de mémoire, ce qui était le but recherché par les professeurs de déracinement, mais également — ce qui est sans doute un événement considérable — libérées de la scholastique et des tabous des idéologies mortifères de l'Occident. Les grands concepts sacrés (Egalité, Démocratie, Politique, Liberté, Economie, Développement, etc.), responsables du déclin, flottent désormais comme des corps morts dans le panthéon mental des jeunes générations.

De deux choses l'une alors : ou bien cette fin radicale de la « culture classique » (à laquelle appartiennent malgré tout toutes les catégories politiques actuelles et toute la mystique égalitaire de l'Occident) ne donnera lieu qu'au vide et à l'immersion dans le néo-primitivisme, ou bien elle laissera surgir le *fond* assaini du psychisme européen, le fond issu de notre « instinct grec ». Au diagnostic apparemment pessimiste de « fin de l'histoire » qui semble toucher les Européens, on peut objecter sans doute qu'à l'étage du quotidien, de l'intensité de la vie des sociétés, *les* « histoires » continuent de dérouler leurs stratégies et qu'il ne faut pas jouer les Cassandre. Mais, privées de la dimension « historiale » (et non pas « politique » puisque « politique », « individualisme » et « fin de l'histoire » vont ensemble) de leur existence, démunies de perspective souveraine, les sociétés européennes pourraient-elles même encore connaître dans leurs dynamiques privées et quotidiennes, dans l'énergie secrète du peuple, « des » histoires, des aventures, des pulsions créatrices ?

Nul ne peut répondre. Deux repères positifs, deux puissants facteurs de régénération peuvent néanmoins être définis au sein même de la décadence. Premier repère : le foisonnement dionysiaque de nouveaux comportements sociaux *parallèles,* sécessionnistes, sensuels, liés à une renaissance contemporaine de l'esthétique européenne, qui biaisent les institutions, les savoirs institués, les réseaux technocratiques, et que la sociologie de Maffesoli met en lumière, constituent à

la fois le signe que la moralité réglementée, que le bourgeoisisme technomorphe de la civilisation occidentale (c'est-à-dire du déclin) butent sur *l'inertie du peuple,* mais aussi qu'on assiste à un regain de l'imaginaire, de l'irrationnel, de forces quotidiennes inconscientes de leur puissance. Ces forces sont celles qui donnent aux nations de grands artistes, de grands entrepreneurs. Comme la graine pendant l'hiver, nous devons coûte que coûte espérer que germent les énergies de la société civile. Demain, elles peuvent être fécondées par une souveraineté à venir, si le Destin qui ne reste jamais longtemps muet le décide.

Deuxième repère. A ce facteur de régénération intérieure, vient s'ajouter un motif possible de régénération extérieure. Il s'agit paradoxalement du grand « risque » de voir la civilisation progressiste et mondiale de l'Occident sombrer dans la crise géante. Le déclin latent deviendrait, au sens de Thom, *catastrophe.* En effet, à la période actuelle d'auto-résolution des crises par une fuite technologique en avant, à la macro-stabilité du système occidental, peut fort bien succéder une *déstabilisation* assez brutale. Nous nous dirigeons de fait vers une fin de siècle où vont *converger* des évolutions dont le parallélisme est pour l'instant facteur de « croissance » (cancéreuse) mais dont la rencontre, et la fusion, risquent d'être la cause d'un déséquilibre géant et planétaire. Ces « lignes évolutives » sont : les déséquilibres économiques croissants provoqués par le « développement » néo-colonial du Tiers-Monde, les effets cumulés du gel géostratégique (statu quo) imposé par les superpuissances combiné avec la sophistication et la densification des armements hyperdestructifs, la continuation de la déchéance de la démocratie à l'Ouest comme à l'Est, l'écart démographique Nord-Sud qui se creuse, l'écart population-ressources dans les pays pauvres, la montée des forces d'auto-affirmation nationales et religieuses dans le Tiers-monde parallèle au renforcement d'une technostructure mondiale, etc.

Notre temps est dominé par la menace d'un « point de rupture » qui se profile à l'horizon de la fin du XXe siècle, où l'humanité pléthorique se heurtera à des défis convergents à la fois alimentaires, écologiques, géopolitiques, etc. Or, aucune société traditionnelle ne peut les résoudre. Le retour à un modèle « holiste » et anti-technique de civilisation est impossible. Sommes-nous condamnés à la normalité

occidentale ? L'ambiguïté de la modernité se reconnaît à ce qu'elle s'instaure comme seul remède des maux qu'elle a suscités. Pourtant, et pour ne donner que l'exemple de l'économie, il serait intéressant de prêter l'oreille à des nouvelles doctrines qui tentent de résoudre cette contradiction ; elles nous semblent bien plus originales que l'imposture intellectuelle du retour d'Adam Smith sous le visage publicitaire des « nouveaux économistes ». Ces nouvelles doctrines auxquelles je fais allusion, défendues en France par François Perroux, André Grjebine, François Partant, etc., préconisent l'abandon, non pas de l'industrie et de la technologie, mais de la norme universelle d'un marché et d'un système d'échange et de production planétaires. Elles se prononcent pour la construction progressive de zones « autocentrées », où les unités culturelles, politiques, économiques et géopolitiques se recouvriraient, où le productivisme marchand, le contenu des « besoins » humains, et la place de l'économique dans la société seraient repensés de fond en comble. Il s'agit, en quelque sorte, de penser une modernité qui ne soit plus mondialement normative.

Brutale ou progressive, la *vraie crise* est devant nous. Ou bien elle débouche sur le *déclin définitif*, le baiser des mégatones, le grand soleil nucléaire qui peut fort bien illuminer la fin de ce siècle du feu de l'holocauste des vertébrés supérieurs, ou bien, en dehors de cette perspective à la fois terrifiante et très esthétique, la civilisation occidentale, butant sur cette « convergence des évolutions », ne pourra plus *physiquement* continuer à fonctionner. Faute de l'avoir envisagé sereinement nous serions alors contraints d'organiser, au bord du tombeau, l'autarcie économique, la post-démocratie, bref de nouveaux principes politiques de vie en société. Ces principes ne seraient certainement plus ceux du progressisme occidental. Chaque région du monde improviserait sa solution...

Alors, pour éviter une telle improvisation, il appartient peut-être aux intellectuels éclairés, ceux qui aujourd'hui échappent aux grandes dogmatiques ridées de l'humanisme, du libéralisme, du socialisme, etc., de réfléchir à ces *nouveaux principes*, à des *valeurs post-modernes* capables de prendre le relais de cette longue procession d'illusions qui se confondent aujourd'hui avec le déclin et qui forment encore, hélas, le corps de cette vulgate occidentale qui tient lieu de savoir aux élites européennes.

FIN OU MÉTAMORPHOSE DE L'HISTOIRE ?

La mise en accusation de l'histoire est aujourd'hui plus prononcée que jamais. Le marxisme traditionnel envisageait l'histoire comme provisoire avant d'aboutir à la société sans classe : la révolution socialiste était pensée comme le dernier épisode historique avant la fin de l'histoire. Aujourd'hui, l'influence de l'Ecole de Francfort qui porte le doute sur l'idée de révolution totale se conjugue avec de nouvelles tendances idéologiques, souvent issues de sensibilités libérales ou chrétiennes (« le bonheur tout de suite ») pour faire aboutir un véritable complot contre les histoires de tous les peuples. Pourquoi « complot » ? Parce qu'il ne s'agit pas seulement du succès d'idéologie anti-historiques ; pour la première fois l'utopie est en train de se réaliser. L'histoire se gèle réellement.

Le thème de la fin de l'histoire a son origine dans le christianisme. Pour les chrétiens, l'histoire est un processus esthatologique, qui n'a de sens que parce qu'il aboutira, à la fin des temps, au règne égalitaire du Père. L'historicité constitue alors une valeur négative, puisque son propre mouvement hâte sa fin inéluctable. La sortie des hommes de l'histoire, cette vallée de larmes, domaine du péché et de la lutte, est la suprême récompense divine qui donne valeur à cette histoire. Adam, chassé du jardin d'Eden, est condamné, en fait, à subir l'histoire. Dans la mesure où l'histoire, substitution par les cultures de ce que l'évolution biologique est pour la nature, constitue le fait vital humain par excellence, on saisit que ce

rejet biblique de l'histoire comme punition, traduit en fait un refus profond de la condition humaine.

La conception chrétienne de l'histoire sera alors *dialectique,* et non pas segmentaire comme ont cru le voir certains. La fin de l'histoire restituera, dans le royaume de Dieu, les conditions du jardin d'Eden, mais à un autre niveau. L'histoire n'est donc pas un segment, mais une *spirale segmentaire,* dotée d'un début et d'une fin, placés tous deux sur le même axe, mais la seconde au-dessus du premier. L'histoire constitue donc à la fois le péché et la condition de la victoire sur celui-ci ; le Mal est dans l'histoire, mais en advenant, elle le perd. C'est bien le propre d'une conception dialectique de l'histoire. L'assomption de l'homme se situe hors du temps historique, et l'être prime le devenir. D'autre part, l'histoire résulte d'une malédiction divine provisoire, à la suite d'une faute commise par l'homme ; celui-ci est condamné au travail, à la reproduction, à la division en peuples.

Ces mythèmes du péché originel, de la malédiction, de la rédemption par un sauveur, du jugement dernier, de l'éternité bienheureuse de la Jerusalem céleste, etc. se retrouvent très exactement sécularisés chez les fondateurs des idéologies modernes. Rousseau par exemple transpose le jardin d'Eden en Etat de Nature ; le contrat social doit s'interpréter comme la rédemption salvatrice qui permettra d'aboutir à une société civile juste. Celle-ci reproduit, à un autre niveau, la situation originelle et naturelle de l'homme, selon la même conception dialectique de l'histoire que celle des chrétiens. Comme dans le chritianisme, un événement maudit, en l'occurence la propriété privée, est venue briser l'harmonie naturelle et originelle, de même que le péché adamique — goûter les fruits de l'arbre de la connaissance — a fait entrer l'humanité pécheresse dans l'histoire. On retrouve chez Locke des transpositions semblables, à cette différence près que l'idée de Rédemption n'est pas présente : le retour à l'Etat de nature ne doit pas se faire par une révolution, idée qui sera reprise par l'Ecole de Francfort. On constate d'ailleurs que la conception de Locke et de l'Ecole de Francfort, qui récusent l'existence d'un « sauveur », d'une « rédemption révolutionnaire » ne se situent pas dans la lignée du christianisme (le Christ rédempteur), mais du judaïsme.

Le marxisme en revanche, laïcise le catholicisme,

comme l'a bien montré Mircea Eliade. Les mythèmes catholiques sont presque exactement transposés dans les idéologèmes marxistes. L'histoire est une lutte de classes, transposition de la lutte entre le péché et la grâce ; elle apparaît à la fois nécessaire et provisoire. Le Jardin d'Eden est figuré par le communisme primitif ; la malédiction divine sur le premier homme devient la malédiction socio-économique des premiers agriculteurs sédentaires qui, exploitant techniquement la nature, ont provoqué la division du travail, l'exploitation réciproque, la propriété exclusive des moyens de production, et l'aliénation. L'histoire, résultat de la lutte de classes, est en elle-même l'aliénation par excellence. La Rédemption est transposée dans la « Révolution », et la venue du Christ dans la « prise de conscience » de sa situation par le prolétariat. La « traversée de l'histoire », en attendant la victoire libératrice finale, est réalisée par le Parti Communiste, comme chez les catholiques par l'Eglise. L'un comme l'autre préfigurent l'état futur de l'homme : l'Eglise deviendra universelle ; le modèle social du Parti sera celui du genre humain. La disparition de l'histoire, c'est-à-dire des nations en compétiton, des luttes de classes, des hiérarchies, etc., constituera, pour les générations futures, la laïcisation de l'au-delà jérusalémique.

C'est cette idée de « génération future » que contestent les modernes ennemis de l'histoire, qui ne sont pas marxistes. Il faut la fin de l'histoire pour cette génération, et, si possible, sans révolution, sans Etat socialiste intermédiaire, sans politique provisoire. C'est la position des idéologies égalitaires les plus prisées aujourd'hui en Occident (13). Le césarisme de la volonté historique, vraiment paradoxale, des pays de régime marxiste ont beaucoup contribué à cette révision, dont les premiers auteurs ont été Horkheimer et Marcuse. De plus, la fin de l'histoire commence à se concrétiser dans l'Occident dit capitaliste beaucoup plus sûrement qu'ailleurs ; le projet libéral et marchand — réaliser concrètement une fusion économique de l'humanité — apparaît beaucoup plus efficace que les fumeux propos « scientifiques » de Lénine sur les étapes dialectiques et révolutionnaires pour parvenir à la société sans classe. C'est donc au sein du « gauchisme » non marxiste, des pensées de gauche « alternatives » et favorables « révolutions minuscules », des milieux libéraux libre-échangistes, des théoriciens de l'écologie politique, etc. que se recrutent les plus durs pourfendeurs de l'histoire. Ils sont

toujours les héritiers du christianisme, mais ils ont simplifié sa philosophie de l'histoire. Dans la lignée de John Locke et de Thomas Paine, et non sans similarités avec le christianisme primitif, ils estiment que l'« expiation » par le passage dans un processus historique provisoire n'est plus nécéssaire. Le bonheur s'oppose directement, maintenant, au mouvement historique, synonyme de violence, de domination, de division des peuples, etc. La rédemption par une dialectique révolutionaire, savamment programmée par une « théologie politique », n'est plus admise. C'est tout de suite, sans discours que l'histoire doit s'arrêter, sans préparation, sans longue lutte. Le bonheur (écologique, sexuel, économique, etc.) ne doit pas résulter d'une rupture, mais d'un progrès linéaire que l'on peut commencer, sans attendre, à réaliser par tous les moyens, et si possible en se passant de l'Etat, en restant au niveau de la société civile.

Corrigeant des idées approximatives, nous dirons que nous sommes là en présence d'une conception *segmentaire*, de l'histoire sans rupture rédemptrice, sans révolution fondatrice d'un nouvel âge. Cette vision, peut être qualifiée de *progressiste* (mais non pas de dialectique).

Les deux conceptions (« segmentaire et progressiste », et « spirale » et « dialectique ») ont en commun de concevoir le temps historique comme un temps successif, de nature eschatologique et appelé à se clore. Aujourd'hui, c'est la conception segmentaire et progressiste qui l'emporte, sous le regain d'influence de la philosophie hédoniste des Droits de l'Homme. On n'attend plus rien d'une révolution étatique. Le processus de libération doit « s'éclater » dans la société civile, se greffer ici et maintenant sur les institutions existantes ; le « progrès » est alors envisagé de manière continue, à l'image d'une ligne ascendante.

Le « point zéro » auquel doit tendre le progrès n'est d'ailleurs plus interprété de la façon naïve et paradisiaque qui était partagée par la mythologie chrétienne et l'idéologie marxiste-léniniste traditionnelle. Les modernes apôtres de la fin de l'histoire estiment qu'on peut y tendre, mais jamais y parvenir, à la manière de Freud, qui doutait que l'on pût, un jour, faire cesser ce malheur que constitue toute civilisation. Ce relatif pessimisme sur l'advenance des fins dernières n'interdit pas l'utopie, mais en déplace le sens. « Oui, nous

sommes utopiques», se plaisent à dire les radicaux réformistes de l'extrémisme des Droits de l'Homme. Ils valident l'utopie, mais en même temps gardent un puissant scepticisme quant à la réalisation de leur idéal. La fin de l'histoire, le règne de la paix universelle et l'abolition de toutes les formes de domination conservent leur validité (donc l'utopie demeure), mais parallèlement, le point zéro de cette fin dernière demeure «asymptotique», en sachant qu'il sera toujours à conquérir ; en ce sens, l'utopie change bien de signification. Se mêlent alors deux sentiments généralement peu conciliés : le désabusement et le fanatisme. Désabusement sur les capacités et la sincérité des gouvernants, fussent-ils très progressistes. Fanatisme quant à l'ardeur et l'acharnement avec lesquels est encouragé, pragmatiquement, tout ce qui concourre à affaiblir le politique, la conscience historique, et la volonté de destin. Lors de l'arrivée au pouvoir du Parti Socialiste français, qui comporte en son sein une bonne proportion de cette nouvelle conscience, on a assisté à un double mouvement de sensibilité. D'un côté, on notait une absence d'enthousiasme révolutionnaire, un manque de drapeaux rouges, de phraséologie du Grand Soir, de combativité eschatologique ; l'«état de grâce», syndrome de fillette amoureuse, état d'esprit bourgeois s'il en est, avait pris la place de l'Internationale. Les socialistes n'étaient pas crédités d'un potentiel d'espérance aveugle. Mais, d'un autre côté, cela n'amenuisait en rien la volonté farouche de s'adonner à une action égalitaire ; celle-ci, comme la fin de l'histoire, est de moins en moins théorisée, de moins en moins dogmatique et prolétarienne, mais toujours plus «pratique», plus «gérée».

Les philosophies de la fin de l'histoire appartiennent bien au *dernier homme,* celui qui n'est plus préoccupé que de son bonheur et qui méprise son destin au point de le faire prendre en charge par un progrès ou une direction déterminée extérieure à lui-même. Des chrétiens des premiers âges jusqu'à Hegel, la philosophie de l'histoire de ces «derniers hommes» s'exprimait, mais ne régnait pas ; le règne des derniers hommes, aspirant au confort ensommeillé égal pour tous, commence le jour où ces philosophies se traduisent dans les faits politiques et sociaux, ce que nous constatons aujourd'hui.

A l'opposé du dernier homme, se tient le *surhomme,* annoncé par Zarathoustra. Le surhomme n'est pas un «stade»

auquel parviendrait l'homme, comme la version vulgaire du «superman» tendrait à le faire croire, mais un *état d'esprit* résultant d'une philosophie bien précise de l'histoire. Le surhomme désigne en fait la volonté de dépassement permanent qui anime les groupes humains plongés dans une conception dynamique et risquée de leur propre histoire. Cette conception, présente par exemple dans l'Illiade ou chez Sophocle, est à l'opposé radical des philosophies actuelles de l'histoire. L'homme se donne un destin qui n'a d'autre sens que celui qu'assigne sa volonté au monde et au temps ; il est capable d'accepter tragiquement sa propre disparition, et n'envisage l'histoire que comme celle de son peuple, laissant aux autres leur altérité, leur liberté de conception du monde. Le dynamisme qui pousse à l'action ne provient d'aucun «progrès», d'aucun sens situé en dehors du temps et de la volonté, dans un univers moral et abstrait. Le véritable «sens» de l'histoire se confond avec la texture même de l'action historique : c'est-à-dire une succession de buts à atteindre et de défis à surmonter sans qu'aucune finalité définitive ne soit jamais atteinte. Cette permanence de l'action comporte par elle-même une valeur «esthétique». La vie politique d'un peuple dans l'histoire, parmi le «jeu» mené par les autres, constitue réellement une œuvre d'art, une «poétique», au sens grec de *poiein* (créer), qui suffit amplement à donner un sens à l'histoire.

Dans le monde actuel, seul le surgissemnt de personnalités pourra, profitant peut-être d'une crise ou d'un bouleversement, faire cesser l'ère du statu quo domminée par le règne des masses. Les masses ne se reconnaissent plus dans rien, elles ne trouvent plus de figure à laquelle s'identifier, n'ayant en pâture que l'hédonisme technicisé. Pourtant, dans l'inconscient européen, le besoin subsiste toujours de se redonner une âme, de se forger une identité, de se retrouver en tant que peuple. Si de nouvelles valeurs doivent, dans cette perspective, ressurgir, elles seront telles que les masses se reconnaîtront en elles et cesseront par là d'être des masses. Elles n'y reconnaîtront pas leurs besoins ou leurs désirs, abusivement idéalisés aujourd'hui en une monstrueuse tentative de sacraliser le social et l'economique, mais elles y reconnaîtront leur culture. Seules des personnalités sont susceptibles de porter ces nouvelles valeurs et d'accomplir par là une «révolution conservatrice». «Révolution», parce qu'il ne peut s'agir que de sortir du règne des idéologies et de la

civilisation égalitaires ; «conservatrice», car redonner à une communauté son statut humain, lui re-forger une culture vivante même dans la plus audacieuse modernité formelle, est une entreprise de retour à l'humain, de conservation de la vie.

A l'inverse des conceptions eschatologiques de l'égalitarisme, une telle compréhension de l'histoire propose des éléments mobilisateurs qui ne sont pas abstraits, universalistes, moraux ou économiques (le progrès, le confort, la paix universelle, etc.), mais absolument propres à un peuple. L'«avenir», par exemple, n'est pas envisagé comme l'advenance d'une idée abstraite et générale, comme le triomphe d'un principe moral et anonyme, mais comme un destin concret. Par voie de conséquence, le passé et l'avenir cessent d'être des moments successifs inscrits sur un temps linéaire. Le passé n'est pas, comme dans la vision égalitaire et eschatologique «ce qui est à jamais révolu», mais il demeure présent dans l'«actualité» en tant que préfiguration de l'avenir, exemple à interpréter et à suivre. Le passé d'un peuple n'est jamais mort, jamais révolu. Il est la somme des traditions vivantes, il est le regard d'un peuple sur lui-même, il est sa mémoire palpitante. Pour chaque «présent», le passé change de forme ; il se métamorphose sans cesse en fonction des projets de l'avenir, en fonction de l'appel du futur. Il faut noter que cette vision surhumaniste du temps, qui en brise la linéarité, s'apparente assez, par son relativisme et son subjectivisme, avec ce que les sciences modernes nous apprennent de la structure de l'espace-temps.

Le divin, dans cette perspective, n'est pas la Loi abstraite et terroriste d'un «Dieu» situé hors du temps et profondément désacralisateur ; il n'est pas non plus, comme le voudrait une conception décadente du paganisme, une tradition musaïque figée dans la banquise du passé ; mais il est la *régénération et la transfiguration* des dieux qui, à proprement parler, «surgissent» alors de l'avenir pour *appeler* le peuple qui, retrouvant sa mémoire, sait de nouveau, après un long oubli, tendre l'oreille à leurs voix. Pour nous européens, mais aussi pour bien d'autres peuples, les dieux, les nouveaux dieux sont *devant* nous. Cet ensemble de valeurs est, il faut bien le reconnaître, complètement étranger à nos contemporains. Ce qui mobilise aujourd'hui ? Même plus Woodstock ni les

drapeaux rouges entre la Bastille et la République. Alors. pourquoi parler de telles valeurs, pourquoi les évoquer ?

Nietzsche avait pressenti qu'elles deviendraient de plus en plus *incompréhensibles* aux occidentaux ; il savait que son discours prenait une connotation profondémment *inactuelle*. Il en est de même pour nous. Ces valeurs que nous venons d'évoquer semblent nous renvoyer à une autre planète. Les derniers hommes, les ricaneurs tristes de la sécurité, des vacances, du hit-parade et de la sept chevaux du bonheur, adoptent un univers mental qui est très exactement situé à l'opposé diamétral du «surhumanisme» pressenti par Nietzsche, de son éthique tragique et ludique.

Mais c'est précisement cette opposition et cette incompatibilité radicale qui permettent à ces valeurs du surhumanisme de devenir réellement nouvelles parce que profondément *autres*. Ces valeurs, du fait de leur disparition totale de la conscience collective maintenant habitée par des contre-valeurs absolues, prennent une signification de recours. Nous sommes, comme le virent Hölderlin puis Heidegger, « dans la minuit du monde». Or, après le plus opaque de la nuit, ne peut surgir que la lueur du matin. Lorsque des linéaments de l'ancienne conception-du-monde européenne « non christianomorphe» subsistaient encore dans la conscience collective, la possibilité d'un nouveau surhumanisme demeurait illusoire. C'était l'époque de la montée triomphale de l'égalitarisme, de l'avancée victorieuse du mental du « dernier homme». Une régénération de l'ancienne conscience européenne était impossible. Aujourd'hui, tout change. Le dernier homme est installé ; il ne peut plus rien proposer d'autre que ce qui *est*. Et ce qui est n'apparaît pas satisfaisant.

Alors, peut-être, dans ce désert des vouloirs qu'il a fallu attendre longtemps, dans cette obscurité totale qui a été si longue à venir, un appel naîtra-t-il. La lueur de l'aube sera longue à apparaître ; et si elle apparaît, nous ne savons pas encore ce qu'elle sera, à quoi ressemblera le jour. Il ne ressemblera pas à ce crépuscule qui vient de s'éteindre et dont nous gardons la nostalgie. La régénération de notre histoire, si elle s'accomplit, se fera sous des formes proprement *inimaginables*, même si nous avons besoin, nous minoritaires qui entendons la préfigurer, de faire appel aux formes familières de notre passé. Ce futur possible, que nous ne pouvons envisager

que comme la fin de l'hégémonie millénaire de la conscience occidentale sera, comme l'enchanteur Merlin dans le film Excalibur de John Boorman, « pour certains un rêve, mais pour d'autres un cauchemar ».

Mais il se peut aussi — c'est la liberté de l'histoire — que ce qui est le jour pour certains ne réapparaisse plus jamais, que notre histoire trouve définitivement sa fin, que jamais aucun Roi ne vienne recueillir l'épée enfouie au fond des eaux.

NOTES

(1) Raymond Abellio, *La Structure absolue,* Gallimard.
(2) Max Horkheimer, *Théorie critique,* Payot.
(3) sur Pareto, cf. Robert Steuckers, *Pareto, la critique de l'idéologie,* in *Nouvelle Ecole,* n° 36, été 81 et Jules Monnerrot, *L'Intelligence de la politique,* Gauthiers-Villars.
(4) Stefano Vaj, *Il diritto alle differenze culturali* in *l'Uomo libero,* n° 6
(5) Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral,* Duncker und Humblot.
(6) Paul Claval, *Les mythes fondateurs des sciences sociales,* PUF.
(7) Carl Schmitt, *La notion de politique,* Calmann-Lévy.
(8) cf. sur ce point, Alain Girard, *L'homme et le nombre des hommes,* PUF., 1984.
(9) Claude Levi-Strauss, *Paroles données,* Calmann-Lévy, 1984.
(10) Claude Polin, *L'Esprit totalitaire,* Sirey.
(11) Julius Evola, *Les hommes au milieu des ruines,* Trédaniel, 1984.
(12) cf. à ce propos, Laurent Joffrin, *La gauche en voie de disparition,* Seuil, 1984.
(13) cf. sur ce point, Gérald Hervé, *Le mensonge de Socrate, ou la question juive,* L'Age d'homme, 1984.

Achevé d'imprimer le 9 Novembre 1984
sur les presses de l'imprimerie Graphica
39000 Lons-le-Saunier
Dépôt légal 4e trimestre 1984
Imprimeur n° 84 2742